

# ZELFONTMOETING EN VERVREEMDING

Onderzoek naar de betekenis van het vervreemdingsbeleven

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de  
Geneeskunde  
aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam  
op gezag van de Rector Magnificus  
prof. dr. B. Leynse  
en volgens het besluit van het College van Dekanen.  
De openbare verdediging zal plaats vinden op  
woensdag, 14 juni des namiddags  
te 3.00 uur precies

door

EVERT DOORNENBAL

geboren te Zutphen

VAN LOGHUM SLATERUS B. V.  
DEVENTER

Promotor: prof. dr. C.J.B.J. Trimbos

Co-Referenten: prof. dr. G.A. Ladée

prof. dr. J.A.M. Schouten

Aan de nagedachtenis van mijn vader  
Aan mijn vrouw

| INHOUD   | PAG. |
|--|------|
| I. INLEIDING EN VRAAGSTELLING                                | 7    |
| II. DE HISTORISCHE SITUATIE, METHODOLOGISCHE<br>OVERWEGINGEN | 21   |
| III. DE ONTMOETING ALS FEIT EN HET BEGRIP "ZELF"             | 37   |
| IV. VERVREEMDING IN LITERATUUR EN WETENSCHAP                 | 54   |
| V. DE VERVREEMDE MENS; EIGEN ERVARINGEN EN<br>DOCUMENTATIE   | 76   |
| VI. VERVREEMDING EN ZELFVERWERKELIJKING                      | 114  |
| VII. VERVREEMDING, TRANSFORMATIE EN TOEKOMST-<br>PERSPECTIEF | 133  |
| VIII. SAMENVATTING   | 145  |
| IX. LITERATUUR VERWIJZINGEN                                  | 149  |

Niets van deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.  
No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or other means without written permission from the publisher.

Het is mij een aangename taak U, Hoogleraren aan de Faculteit der Geneeskunde te Rotterdam, deelgenoot te maken van mijn dank voor het onderwijs dat ik in de jaren van mijn geneeskundige en specialistische opleiding aan de Rijks Universiteit te Utrecht heb genoten. Met name denk ik hierbij aan de Hoogleraren Rümke, Sillevis Smitt en Kamp.

In latere jaren was het de Hooggeleerde Speyer die mij met de sociale psychiatrie vertrouwd maakte. Ook hem wil ik gaarne in dit dankwoord betrekken. Evenals U, Hooggeleerde Ladee, die mij met waardevolle suggesties hebt gestimuleerd. Tegens gaat mijn dank uit naar U, Hooggeleerde Schouten, die niet aarzelde uw steun aan dit proefschrift te verlenen.

Maar vooral naar U, Hooggeleerde Trimbos, Hooggeachte Promotor, die mij op zo spontane en ruimhartige wijze hebt geholpen dit proefschrift te bewerken.

Zeer belangrijk bij de voorbereidingen en het persklaar maken was de hulp van Ada Ravoo. Ook haar wil ik gaarne noemen.

Tenslotte dank ik mijn patiënten die zo belangeloos bereid waren aan de bewerking van dit proefschrift bij te dragen.



## HOOFDSTUK I

### INLEIDING EN VRAAGSTELLING

De vreemde of het vreemde roept niet alleen bij het kleine kind schrik en afweerreacties op. Ook voor de volwassene draagt de beleving van het vreemde een diep affectief en bijna instinctief karakter (Janse de Jonge <sup>1</sup>). De mens heeft nu eenmaal behoefte zich veilig en geborgen te weten en neigt er zo toe het vreemde, onbekende, af te weren of met wantrouwen te bejegenen.

Toch is ook een andere grondhouding mogelijk, nl. die waarbij een zekere nieuwsgierigheid het wint van onze vrees en overgaat in een dieper verlangen dat vreemde, onbekende, tegemoet te treden en te leren kennen. Trouwens van oudsher heeft het vreemde ook het betoverende van alles wat nieuw is, misschien juist omdat het niet te meten is met onze vertrouwde maatstaven. In de mythische belevingswereld is de vreemdeling omgeven met huiver en vrees. Hij vertegenwoordigt een onbekende wereld. In het Latijnse woord *hostis* komt dit naar voren. Het betekent zowel vreemdeling als vijand. Het is de vreemde die als gast geëerbiedigd en geherbergd moet worden. Hij wordt omgeven met een gastritueel dat hem respecteert, maar ook uitdrukking verleent aan de onzekerheid die zijn onbekendheid oproept.

In het Hebreeuws betekent een "ger" een vreemdeling, een vreemde gast die bescherming behoeft. Hierbij wordt gedacht aan het lot van het volk Israël in Egypte. Maar ook de psalmen spreken over de mens als vreemdeling op aarde.

In een ander Hebreeuws woord "nakar", komt het verband tussen vervreemd zijn en niet kennen naar voren. Het betekent ook scherp observeren, aandachtig beschouwen en erkennen. In deze geest wil ik trachten het vervreemdingsbeleven in te leiden. Immers de vervreemde, de "aliéné" heeft niet alleen de betekenis van de zonderling, de ver van onze vertrouwde werkelijkheid afstaande mens, hij is ook degene voor wie wij aandacht dienen te hebben. De psychiater als "aliénist" kan zijn functie dunkt mij het beste vervullen door de vervreemde mens en het vervreemdingsbeleven zo te benaderen dat dit vreemd-zijn niet alleen schrik, bevreemding en wantrouwen oproept, maar tevens stimuleert deze nieuwe, onbekende werkelijkheid te leren kennen.

Mogelijk dat wij dan ook in die andere, vreemde, werkelijkheid onszelf ontmoeten.

Het was Esquirol, die in 1838 heeft gezegd: „*Que de méditations pour le philosophe qui parcourt une maison d'aliénés! Il y trouve les mêmes idées que dehors, les mêmes infortunes. C'est le même monde, mais les traits sont plus forts, les nuances plus marquées, les couleurs plus vives, les effets plus heurtés, parce que l'homme se montre dans toute sa nudité.*” <sup>2</sup>

Toch zou het verwondering kunnen wekken dat zelfontmoeting en vervreemding met elkaar in verband worden gebracht. Het schijnen immers begrip-

pen die elkaar uitsluiten. Vervreemding wordt als werkelijkheidsverlies, als ontzeling gezien (zie ook Carp's opvatting in zijn werk Toekomstige psychiatrie<sup>3</sup>), terwijl het begrip zelfontmoeting juist een toename aan zelfbewustzijn en werkelijkheidsbesef impliceert. Uiteraard is het specifieke van de begrippen zelfontmoeting en vervreemding hiermee zeer onvoldoende en vaag omschreven, maar enigermate beantwoordt deze eerste benadering toch wel aan het essentiële van de subjectieve ervaring.

### *Vervreemding als beleving*

Het begrip vervreemding wordt hier gebruikt als een samenvattende term voor de begrippen depersonalisatie en derealisatie. In het voorvoegsel "de" wordt aangeduid dat het werkelijkheidskarakter met betrekking tot de beleving van zichzelf of de buitenwereld is verminderd. Vgl. Korkina <sup>4</sup> : The Latin prefix "de" indicates decrease, segregation, removal, cancellation, downward movement. Het onwerkelijke van de beleving wordt als "vreemd" aangeduid, waardoor Van Dijk <sup>5</sup> - en ik volg hem hierin - zich uitspreekt voor de term vervreemding, die zo zegt hij precies aangeeft waarom het gaat, nl. om het zich vreemd, niet meer vertrouwd voelen. Hij stelt: „De term vervreemding is in de psychopathologie een belevingspsychologische of fenomenale categorie en geen filosofische (Hegel) of sociale (Marx). Het specifieke in de beleving of ervaring is gelegen in een deficit in vergelijking tot het normale, vertrouwde beleven, en dit kan het scherpst negatief geformuleerd worden als: afwezigheid van de kwaliteit "vertrouwd-zijn" in de beleving. De positieve omschrijving kan vele vormen aannemen: vreemd zijn, een droom, een soort slaap, omneveling, versluiering, ik kan er niet meer bij, alles is op een afstand, het is alsof ik door een glas kijk, het is alsof ik van hout ben, alles gaat automatisch, het is alsof ik niet meer leef. De betrokkene heeft soms de grootste moeite om zijn belevingmodus direct of in beelden te omschrijven." De moeilijkheid is en hierin stemmen auteurs en degenen die de subjectieve ervaring zelf doormaken en willen omschrijven overeen: de vaagheid wanneer de vervreemdingservaring in woorden moet worden gevat. Dan volgen beschrijvingen die de vaagheid letterlijk verwoorden als het waziger, droomachtiger worden van de werkelijkheid, maar meer nog gaat het om het onbegrijpelijke van de ervaring, waardoor het komt tot omschrijvingen, aanduidingen die spreken van "alsof", "net als", "als het ware". Zie hiervoor ook Korkina <sup>4</sup> „patients suffering from derealisation ... often resort to comparisons, metaphors, hypothetic definitions, using words as: "somehow", "as it were", "kind of ...", "something like ...". „I feel that everything is somehow different, but I find nothing to compare with ..."

De ervaring wil ergens in categorieën worden ondergebracht, maar degene die de vervreemding beleeft heeft geen geëigend, hem bekend en vertrouwd beeld voorhanden, dat de ervaring dekt. Het schijnt wel alsof juist het hem vertrouwde met een vraagteken is voorzien, het is niet meer eigen, er heeft zich een verandering voltrokken waardoor het begrip, waarmee het bewustzijn de werkelijkheid "vat" en opneemt, faalt. De werkelijkheid is de werkelijkheid niet meer en dit geldt niet alleen voor de buitenwereld maar ook voor



de beleving van zichzelf. Dit wordt dan gekarakteriseerd met "anders", "vreemd", "onwerkelijk". Er heeft zich een verandering voltrokken met betrekking tot de werkelijkheid en deze ervaring heeft iets onbegrijpelijks.

### *Zelfontmoeting als beleving*

Is de term vervreemding hier gebruikt als samenvattende term, dan geldt dit eveneens voor het begrip zelfontmoeting. Want in dit begrip vatten we samen de relatie tot buiten-èn-binnenwereld, doch vergeleken met de vervreemding heeft zich nu een ommekeer voltrokken. De negatieve ervaring, het vreemd, anders, onwerkelijk en ver-af zijn of worden, wordt nu tot een positieve beleving waarbij er sprake is van naderbij komen, ontmoeten, deelnemen-aan, de werkelijkheid wordt "werkelijker". Vlg. Marcel's beschrijving<sup>6</sup> : „Een onmiddellijke ervaring van een toenemen van zijn, dat uitstraalt van een woord of soms zelfs van een glimlach of een gebaar. Waar het op aan komt is, dat degeen die dit woord of deze glimlach tot ons richt, zich ongewild en soms zelfs onbewust aan ons voordoet als de getuige van een zekere transcendente werkelijkheid ... Wanneer ik menigmaal de nadruk heb gelegd op de ontmoeting als iets dat geladen is met een geestelijke waarde van onoverschatbare grootte, dan is dat omdat dit feit precies in hetzelfde vlak ligt. De ontmoeting heeft het kenmerk van het ontologische, wat met andere woorden zeggen wil dat geen enkele psychologische ontleding de betekenis ervan ten volle kan doorgronden.”

Ook Maslow<sup>7</sup> schijnt in zijn beschrijving van topervaringen een dergelijke wijze van het kennen der werkelijkheid aan te duiden. Dit zogenaamde Z-kennen heeft immers op de zijnservaring betrekking en wordt door hem gesteld tegenover de deficiëntie ervaring. Maslow spreekt hierbij van meer zichzelf-zijn, beter in staat zijn samen te smelten met de wereld, met wat eerst het niet-zelf was, en is hierbij geneigd zich meer poëtisch-mythisch uit te drukken. Er is sprake bij de beschreven "toename van zijn" van een om- of terugkeer van zichzelf tot zichzelf. Hierbij spreken we ons niet uit in welke richting we het zelf-zijn en zelf-worden verstaan. Het is immers bekend dat hierover verschillende opvattingen bestaan. Maar eenstemmigheid bestaat wel daarin dat het zelf een synthetisch begrip is, dat een omvattende betekenis heeft en een aan de vervreemding tegengestelde werkelijkheidswaarde vertegenwoordigt.

Zelfontmoeting impliceert het prille zich bewust-worden van zichzelf, ervaren als eerste begin, beleefd als wakker worden van het zelfbesef, als ontwaken, als ervaren van een nieuw licht dat valt op iets dat eerst als duister, droomachtig en onwerkelijk wordt beleefd, het draagt het kenmerk van het originele, unieke, scheppende; het verrast.

### *Les extrêmes se touchent*

Daarmee raak ik aan de gemeenschappelijke wortel van de begrippen zelf-ontmoeting en vervreemding: het bekende, vertrouwde en voor de mens "normale" bewustzijn wordt getranscendeerd, wordt overschreden. De mens

treedt aan de grens van het hem vertrouwde en bekende en aan deze grens openbaart zich de werkelijkheid als anders dan de hem bekende categorieën en begrippen. Beide ervaringen kunnen worden beschreven als "vreemd" met betrekking tot het normale leven. Het vertrouwde kader wordt doorbroken en de mens wordt het "anders-zijn" gewaar, zowel in positieve als in negatieve zin.

Beide begrippen houden in de ondoorgrondelijkheid van het bestaan, in de uitersten, waar mij de gebruikelijke oriëntatie ontbreekt, voeling met elkaar. En hier ligt nu ook de opzet van deze studie: me te verdiepen in deze samenhang die blijkbaar voorafgaat aan het denkend uit elkaar leggen van de werkelijkheid in begrippen. De noties vervreemding en zelfontmoeting schijnen tegengesteld en moeilijk te verenigen, doch juist dit onderscheid, dit oppositie-aspect, brengt me dicht bij het verlangen de tegendelen te verenigen, een verlangen dat zozeer de mens en zijn geschiedenis doortrekt dat ik ook wel van een universeel thema kan spreken. De historicus Egon Friedell<sup>8</sup> sprak zich hierover als volgt uit in zijn opstel "Der Mensch der Zukunft": „Was eben die Geschichte immer und immer wieder lehrt, ist die Zusammenfassung scheinbarer Gegensätze zu einer höheren lebensfähigen Einheit. Es ist als ob jede neue Wahrheit zunächst immer an zwei entgegengesetzten Polen entwickeln müsste, bis die beiden Enden sich treffen und die neue Wahrheit nun Wirklichkeit und Leben wird."

#### *Een persoonlijke beleving in plaats van een definitie*

Dit blijkbaar aan de menselijke geschiedenis inherente verlangen naar vernieuwing zet zich voort in de individuele mens en wellicht is het beter om te beginnen met een persoonlijke beleving dan te trachten door een beschouwing der begrippen, die toch eerder een rubricerende en definiërende benadering betekent en daardoor de dieper liggende verbinding uitmergelt, dichtbij de oorsprong te komen.

Ik wil bekennen dat het samenkomen van de begrippen zelfontmoeting en vervreemding, het idee dat "vervreemding in wezen zelfontmoeting", of om het nog scherper te formuleren dat "vervreemding de ontmoeting is met dat deel van onszelf dat ons nog vreemd is", eerder de vrucht is van ontmoetingen, dus van mijn persoonlijke geschiedenis, dan een constructie die op logische deductie berust. Niet dat logica vreemd zou zijn aan deze stelling, maar als zodanig is zij meer intuïtief gegeven dan verstandelijk geconstrueerd. Introspectief schijnt het begin te liggen bij de ervaring van een zeker onbehagen. Het blijkt een vaag begin, dat inzet bij het moment dat zich in mij onvrede ontwikkelde met de verklaringen, opvattingen, concepties die de wetenschap, in dit geval de medische en met name de psychiatrische wetenschap mij leverde met betrekking tot de zieke mens. Deze onvrede was bij nader inzien niet de eerste fase van mijn medische verleden. De eerste fase werd achteraf gezien bepaald door een dubieuze naïviteit, waarbij ik de gegeven verklaringen als juist accepteerde en daaraan de verwachting koppelde, dat de daaraan georiënteerde aanpak dan ook wel de juiste zou zijn, d.w.z. dat deze aanpak zou werken en het door mij verwachte succes zou brengen.

Mijn eerste confrontatie met de praktijk was anders. De concepten die ik mij had eigen gemaakt werkten niet, althans bij mij niet. Niet dat de patiënten niet het gevoel hadden te worden geholpen; ze waren wellicht even naïef als ik en hadden vertrouwen in de wetenschap, in de vooruitgang, in het beter worden. Nee, het waren niet de uitblijvende successen, eerder een in de confrontatie met de mens, met de patiënt en mijzelf, beleefd gevoel van onvrede, onmacht en teleurstelling. Was, wat ik de mens in de vorm van psychiatrische kennis, methoden, technieken bracht nu werkelijk wel het antwoord op mij gestelde en zich in mij opdringende vragen? Was het antwoord dat ik ontving en gaf nu wel echt, wel werkelijk waarnaar werd uitgezien, waarnaar werd verlangd? Wat de patiënten in die periode (het betreft hier mijn opleidingstijd in Utrecht in de jaren vijftig) van mij dachten weet ik niet, het ontbrak in elk geval niet aan positieve ervaringen. Ik herinner mij een dankbare patiënt die mij als dank een boekje van Hermann Hesse<sup>9</sup> overhandigde dat begint met "Im Anfang war der Mythos", een boekje ("Peter Camenzind") dat achteraf een diepe nawerking heeft gehad omdat me in het werk van Hesse eenzelfde levensgevoel tegemoetkwam als waardoor ikzelf werd bepaald. Neen, het waren vooral de eigen dieper liggende en voor mezelf nog moeilijk te doorgronden negatieve ervaringen, die de stoot gaven tot verdere verdieping en tenslotte tot het vinden van aanwijzingen in welke richting de zich aan mij opdringende vragen brachten: steeds verder af van welke gebaseerde methodologie en steeds dichterbij een in mijzelf gevoelde en aanwezige realiteit, die vraagtekens plaatste bij wat ik deed en mijn gedrag daardoor méér en méér ging bepalen.

### *Het begrippenkader in beweging*

Zo had de vervreemding van het toen geldende psychiatrische weten plaats en was een ontmoeting met mijzelf het gevolg. Ik werd me meer en meer bewust van de mens als mens. Niet van de mens als dokter, patiënt, behorend tot rubriek zus of zo, deze of gene ziekte hebbend. Dat alles bleef zijn functie nog wel vervullen in het geheel, doch het was niet meer bepalend voor mijn handelen en mijn gedrag. Anders gezegd: de plaats die het psychiatrische weten innam bleek aan verandering onderhevig, er was een beweging die op een niet na te speuren wijze de bestaande systematiek doortrok en een relativerende invloed uitoefende op het eerst als vast beschouwde begrippenkader. Dit "onnaspeurlijke" verdient in dit verband zeker de aandacht. Het houdt in dat de arts die toch al gewend is na te speuren, verklaringen te zoeken en zich te gronden op liefst objectieve criteria, op zijn minst een gevoel van onbehagen bekruipt. Zelfs kan ik wel het woord ondergangsgevoel gebruiken. Er bestaat een reële dreiging. Zeker voor de medicus die zijn kennis natuur-wetenschappelijk gefundeerd wil zien. Dit gevaar heeft ook Rümke onderkend toen hij sprak van het gevaar van het verlies van de objectiviteit, dat de toenmalige bloeiende psychiatrie bedreigde in zijn destijds in 1954 uitgesproken rectorale rede "Een bloeiende psychiatrie in gevaar".<sup>10</sup> Hierin spreekt Rümke zich uit voor een op de biologie gebaseerde psychiatrie; het biologische betrekkingssysteem dient z.i. centraal te staan. Niet dat

Rümke de andere betrekkingssystemen uitsloot; hijzelf was een van de eersten die een pleidooi hield voor de psychiatrie als geestes- en natuurwetenschap<sup>11</sup>, een stelling die hij in 1954 nog handhaaft, maar dan met het zwaarste accent op de natuurwetenschap. Voor Rümke is de zieke mens een biologisch onvoldoende toegerust mens.

Dit antwoord werd voor mij steeds meer een vraag. Mijn handelen met de zieke mens berustte op betrekkingssystemen, waarbij de belangrijkste waren die, voortkomend uit de geestes- en natuurwetenschap. Ik ordende de symptomen binnen deze verbanden en trachtte daaraan de therapie te koppelen. Doch de werkelijkheid bleek anders, veelomvattender, ruimer dan de mij bekende categorieën.

Ik zou het gevoel van onvrede nu wat scherper kunnen formuleren; het is de onvrede met de betrekkingssystemen, het gevoel binnen deze systemen opgesloten te zijn en de mens daarvan afhankelijk te stellen, te reduceren binnen het door het systeem toegelaten model. Moeten we deze reductie nu maar als onvermijdelijk accepteren of dwingen we dan de mens een model op, dat hem als mens geen recht doet?

### *Is een basisfilosofie nodig?*

Nu kan men tegenwerpen: het is toch niet noodzakelijk dat de psychiater zich met deze vragen bezighoudt. Hij is geen filosoof. Hij behoeft alleen maar de ziekte te behandelen en kan zich dan zo nodig in zijn particuliere leven nog wel met zijnsvragen bezighouden. Het eerste en laatste woord hierover hoeft hij niet te geven en kan hij ook niet geven. Laat hij zich beperken en het is trouwens met zijn medische professie gegeven dat hij zich beperkt. Hij moet zich houden aan deze mens, zich aanpassen aan diens levenssituatie, diens ziekte, diens werkelijkheid. Voor mijn leermeester Rümke betekende dit: het tijdens het contact met de zieke mens subjectief geschouwde relateren aan de biologie: uit de ruimte van het geesteswetenschappelijke veld terug naar de beperktheid van de natuurwetenschappelijke benadering. De geest relateren aan de stof.

De evenwaardige plaats die eerst de geesteswetenschap naast de natuurwetenschap innam werd dus vervangen door een hiërarchie, waarbij de biologie het won. Geest en stof zijn tegengesteld. Het geestelijke nu als een natuurlijke, te objectiveren realiteit te introduceren was me onmogelijk. Het onzichtbare tot zichtbaarheid herleiden en daaraan ondergeschikt maken stuitte op verzet. Het deed me zoeken naar de eigen realiteit van het innerlijk, van het onzichtbare, van het kennen dat direct, onmiddellijk en onherleidbaar is en niet eerst bewezen zou moeten worden, en zou lopen aan de leiband van de natuurwetmatigheid. Een positivistische negentiende eeuwse benadering was me vreemd.

### *Vervreemding en verzet*

In de gekozen formulering zelfontmoeting en vervreemding schuilt zo een nu meer aan de oppervlakte komend protest tegen de al te nadrukkelijk gestelde

eis tot objectiviteit. De werkelijkheid was immers meer dan het zichtbare, meet- en weegbare? Berust ziekte wel op een deficit, op een biologisch te constateren mankement; kunnen subjectief te ervaren belevingskwaliteiten als angst, twijfel, vervreemding enz. wel worden geïsoleerd binnen het begrip ziekte of ziekte-eenheid, voldoet het nog ziekte los te maken uit het verband mens-mens, mens-wereld, mens en zichzelf. Deze vragen deden mij mijn verantwoordelijkheid scherper beseffen. En het was dit verantwoordelijkheidsgevoel dat mij bracht tot herbezinning op de relatie arts-patiënt, arts-wetenschap, een bezinning die mij noopte tot het betreden van gebieden die aanvankelijk buiten het mij vertrouwde vakgebied schenen te liggen. Maar mij later vertrouwd deden worden met het besef dat ik nu juist het vakgebied intrad. Het was immers de aanvaarding van mijzelf, de ander en de wisselwerking tussen die ander en mijzelf. In deze aanvaarding ligt ook het accepteren van het ongewisse, het onzekere, van al datgene dat in het eigen wezen en dat van de ander braak ligt aan mogelijkheden.

### *Vervreemding en distantie*

Het uitgaan van het referentiekader dat het vak biedt heeft iets naïefs. Het naïeve schuilt daarin dat we ons de bekrompenheid van het eigen kader niet meer bewust zijn. Elke wetenschap werkt met een bepaald model. Hierdoor dreigt het gevaar van vakmatigheid, van isolement, van het verlies van de totaliteit. De werkelijkheid wordt opgedeeld, gescheiden in diverse gebieden, die worden afgegrensd door de vakmethodiek. Om aan dit gevaar het hoofd te bieden en te trachten de eenheid te bewaren is een terugkeer tot de aller-eerste ervaring, zo u wilt de meest primitieve ervaring van de werkelijkheid gewenst.

Werkelijkheid is iets dat werkt, zou Jung eens hebben gezegd. We weten aanvankelijk niet hoe en waarom, alleen dat het werkt. De vraag naar het hoe en waarom wordt door het denken gesteld, dat zich niet tevreden stelt met eenvoudige aanvaarding van het gegeven. We trachten met behulp van het denken te komen tot proefstellingen waarbij de werkelijkheid is gereduceerd tot een samenstel van varianten. Zo komen we tot het vaststellen van wetmatigheden, die in de proefopstelling kunnen worden getoetst, herhaald en geobjectiveerd. We weten nu het hoe en waarom van bepaalde processen en de werkelijkheid schijnt van zijn geheim, van zijn mysterie te zijn ontdaan. Ze wordt bekend en tenslotte gewoon. Zo reduceert, abstraheert en objectificeert het denken de werkelijkheid. Het gegeven wordt tot een samenstel van gegevens. De werkelijkheid als geheel laat zich echter niet reconstrueren. Wat wij aan constructies (modellen) omtrent de werkelijkheid hebben gevormd is niet de totaliteit. We missen de band met het geheel. We missen het gevoel dat wat wij hebben geconstrueerd nu ook de levende werkelijkheid is. We kunnen zeggen: het denken vervreemdt ons van de werkelijkheid. Het distantieert. Door het denken wordt afstand geschapen. Vgl. Michaël Landmann<sup>12</sup> die in zijn boek "Entfremdende Vernunft" de these verdedigt: „Entfremdung ist das Werk der Vernunft. Insofern diese erkennt, stellt sie Distanz her; insofern sie welteinrichtend wirkt, baut sie eine zweite künstli-

che Welt."

Wie zich geheel in de werkelijkheid verliest en zich in haar verdiept, reflecteert niet. Pas nadat we ons verdiept hebben, ons in de werkelijkheid verloren hebben, treedt de reflectie in werking. Pas de reflectie maakt het mogelijk zich bewust te worden van zichzelf wanneer de mens achteraf het beleefde terugroept als ervaring en zich terugbuigt over zichzelf in een trachten het ervarene in zijn herinnering terug te brengen en zo te beschrijven en a.h.w. te objectiveren. De eenheid van ervoor moet hij splitsen in een tweeheid: zich tegenover zichzelf plaatsend kan hij pas tot uitdrukking brengen wat is geschied en dat wat hij beschrijft is slechts een afspiegeling, een beeld van het werkelijke.

### *Oriëntering en realisering, distantie en verwerkelijking*

Zo komt Martin Buber in zijn werk "Ich und Du" <sup>13</sup> tot de formulering dat het beschrijven van ervaringen gepaard gaat met verlies aan "Beziehungskraft" d.w.z. naar de mate de mens ervaringen tot object maakt van zijn denken wordt de kracht van de beleving geringer, blijkt het beleefde steeds minder te leven, treedt werkelijkheidsverlies op: het beeld stelt zich in de plaats van de beleving. „Die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Funktion erfolgt zumeist eine Minderung der Beziehungskraft des Menschen," zegt Buber letterlijk.

Elders in zijn jeugdwerk "Daniel" <sup>14</sup> markeert Buber de hier beschreven positieverschuiving door twee door hem gebruikte begrippen oriëntering en realisering. De oriëntering is het in beeld brengen van de werkelijkheid, het scheppen van een overzichtelijk kader zoals ook de wetenschap dat doet; hierbij oriënteert zich de mens aan een "het"; wetenschap betekent "Vergegenständlichung". In de realisering is er geen sprake van een object, waarover de mens kan beschikken; de mens is daar weer oorspronkelijk, staat aan het begin, is scheppend-actief en gaat daarbij in het scheppende proces op en verwerkelijkt daarin het unieke juist voor dit moment geldende, ervaart daarin de aanwezigheid van de ander en het andere als "Gegenwart", als "Du", kent geen zekerheid en oriëntering die houvast biedt, kent alleen de onzekerheid van het moment en datgene wat zich daarin aan hem en in hem voltrekt.

Het is deze volstrekt andere positie van waaruit de mens opnieuw beleeft dat de werkelijkheid een kracht is, dat werkelijkheid werkt, spreekt, handelt door de mens, via de mens. We kunnen hier van een werkelijkheidsbesef spreken dat magisch of mythisch is, dat de scheiding nog niet maakt tussen subject en object, dat de kracht van de ontmoeting kent en geen distantie van waaruit de mens beschikt over dingen. Er bestaat nog de huiver, de aarzeling, de twijfel, de afgrondelijkheid van het leven. Deze werkelijkheidsbeleving kan men primitief noemen omdat de mens nog leeft vanuit deze betrokkenheid en er zich nog niet van kan distantiëren, of mythologisch omdat het tijd-ruimtelijke medium is van het eeuwige, oorspronkelijke in de mens. We zouden ook kunnen spreken van een affectieve betrokkenheid, een participerende, vloeiende, zich niet afrondende toestand van het menselijke bewust-

zijn, te vergelijken met het droombewustzijn, waar de controle van het ik, de ratio ontbreekt, het gebied van het sprookje, het wonder, het mysterie.

### *Causaal en mythologisch denken zijn geen tegenstellingen*

Het causale denken schijnt het mythologische te willen verdrijven, althans als primitief te willen afdoen. Maar zeker vormt het mythische bewustzijn de eerste grondleggende laag van het bewustzijn, waarvan Gusdorf zegt dat zij de hoogste instantie aanduidt, die het ontologisch evenwicht in de mens regelt. Daar bevinden zich de oerbeelden, die de menselijke werkelijkheid en haar geschiedenis doordringen met betekenis en zin en de drijvende krachten zijn van het menszijn en worden.<sup>13</sup>

Het mythologische bewustzijn wordt meestal als beginfase van de bewustzijnsontwikkeling gedacht, maar daarmee plaatsen we het mythische te ver van de mens af, we distantiëren er ons eigenlijk al van en miskennen het feit dat deze bewustzijnstoestand nog steeds deel uitmaakt van ons bewustzijn, zoals ook Jung stelde toen hij het onbewuste als archetypisch beschreef.

Vlg. Gusdorf. „Het ontwikkelingsschema van een opeenvolging van twee tijdperken (c.q. het prelogische en het logische) in het menselijk bewustzijn heeft plaats gemaakt voor een structuuranalyse van de kennis en van het zijn in de wereld. Het logische en het mythologische zijn twee boven elkaar liggende lagen, en niet twee interpretatie-symbolen die op hetzelfde niveau liggen en elkaar kunnen vervangen.”<sup>15</sup>

Zo komt Gusdorf in zijn boek "Mythe en Metaphysica" tot een terugkeer van het verdrongen mythische bewustzijn in deze tijd. Juist de overschatting van het intellect heeft ons gebracht tot vervreemding van de mythe; de vervreemding van de geleerde, de technicus en de wijsgeer, in wie fundamentele waarden blijken te zijn vervangen door steriele concepties en het levend voeling houden met de mythische realiteit is verloren geraakt. Concepties zijn geworden tot denkwaaide, maar deze denkwaaide bevat slechts een deel van de levende werkelijkheid. Denken sluit a.h.w. de verbondenheid met het mythologische uit, want denken is een operatie die slechts eenduidige, functionele betrekkingen tussen de dingen en tussen mens en ding toelaat. Maar in de mythologie is er geen sprake van een scheiding van betekenissen, doch van totaliteit, van een bezielde verband, van een verhaal.

In de operatie die het denken voltrekt vormen zich voor de mens objecten, de dingen. Hij isoleert ze uit het levende verband en plaatst ze als afgezonderde eenheden, die losstaan van zijn persoon. Nu schijnt het wel zo dat daarmee de dingen hebben opgehouden met elkaar in verband te staan, maar het is tenslotte de mens die ze als los van elkaar heeft gesteld, het is de mens die de dingen heeft opgeroepen naar het beeld dat hij van hen heeft gevormd.

### *Communicatie heft vervreemding op*

Zodra de mens echter de dingen weer beleeft en zich verwondert over hun schoonheid of afstotendheid, zodra hij door dingen wordt aangetrokken of afgestoten, zodra hij de subtiele straling die van dingen uitgaat ervaart, ver-

andert de positie die hij inneemt totaal: de dingen "spreken" weer, of zoals Rilke het uitdrukte "die Dinge singen ..." <sup>16</sup> (Vgl. Maas "Bomen spreken"). Zo is er dan de mogelijkheid dat de mens het ding reduceert tot denkwaaarde, tot b.v. zijn afmeting, zijn afgrensbaarheid, zijn ruimtelijke uitgebreidheid, zoals Descartes. Daarmee distantieert de mens zich van het ding, hij ontleedt het van zijn mogelijke betekenissen, van zijn subtiële kwaliteit, zijn schoonheid, zijn waarde.

Anderzijds kan de mens zich in herinnering brengen dat er een andere relatie bestaat, gevuld met betekenissen en waarden. Dan verschijnt het aanwezige niet meer als ding, maar openbaart zich als iets dat een eigen werking heeft, een verhalend karakter, het is woord, straling, betrekking. Daarmee wordt het ding tot symbool, het wordt drager van een verbinding, van een betekenis die uitgaat boven zijn uiterlijke vorm, wordt tot een de mens aansprekende en door de mens aangesproken realiteit.

Dan houdt de vervreemding geschapen door de distantie op. De communicatieve verbondenheid wordt hersteld. Fortmann <sup>17</sup> spreekt hier van primaire verbondenheid en de mens die daartoe terugkeert beleeft dit als weer kind worden. Hij en anderen spreken van regressie in positieve zin. Fortmann vergelijkt deze terugkeer tot de primaire processen, zoals het symbolisch denken en de verbeelding, met de doorbraak die elk mens in iedere grote liefde ervaart, de verjonging en de bevrijding uit oude, star geworden kaders. „Zo ge niet wordt als kinderen ...”

#### *Het manco en het surplus zijn met elkaar verbonden*

De vervreemding van het begripsmatige denken bracht zoals nu zichtbaar wordt een andere beweging aan het licht: die van het belèven en ondergaan van de werkelijkheid, een terugkeer tot het kind, de primitieve mens, een terugkeer tot het sprookje, de mythe, de verbeelding. Ook de kunstenaar kent deze oorspronkelijke verbinding. „Im Anfang war der Mythos ...,” zegt Hesse.

Maar ook Jaspers <sup>18</sup> beschrijft in zijn "Allgemeine Psychopathologie" het bewustzijn van de werkelijkheid als iets dat niet slechts begripsmatig kan worden beschreven, maar als iets oorspronkelijks en onherleidbaars. „Die gedachte Wirklichkeit ist nur überzeugend, wenn eine Weise der Gegenwärtigkeit erfahren wird, welche die Wirklichkeit selbst bringt,” zegt Jaspers. Als begeleidende kwaliteiten van het werkelijkheidsbesef noemt Jaspers o.a. het betekeniskarakter van de dingen.

De werkelijkheid put zich niet uit in het begripsmatige, maar blijft verbonden met een betekenisvolheid, met een "surplus de signification".

Het zou niet juist zijn de werkelijkheid te laten eindigen bij het denken, er is ook sprake van een andere laag van het bewustzijn waardoor het zijnsbesef onmiddellijk wordt ervaren. Er zijn meerdere niveaus. Het woord niveau is eigenlijk al een onjuiste aanduiding, omdat de werkelijkheid niet in niveaus wordt ervaren. In het begrip niveau is er al sprake van een starheid, die het vloeiende karakter van het werkelijkheidsbeleven onrecht aandoet. Het werkelijke doortrekt immers het zelfbesef, de waarneming en het handelen.



Wanneer toch het enigszins onjuiste begrip niveau wordt aanvaard, kan ik enerzijds spreken van primaire processen, die onbewust verlopen, en behoren tot het gebied dat Freud het Es noemt, gekenmerkt door een veelheid van betekenissen, en anderzijds van cognitieve kwaliteiten die meer eenduidig en functioneel gericht zijn en als ik-functies kunnen worden aangeduid.

Het zijn deze beide niveaus of lagen van het bewustzijn die met elkaar verbonden de werkelijkheid tot werkelijkheid doen zijn. Het zijn dus twee verschillende, elkaar aanvullende mogelijkheden: één die de objectiviteit centraal stelt en het denken als maatstaf heeft, de natuurwetenschap is hier geldend, en een andere wijze van kennen, die affectief is bepaald, gedragen wordt door en geladen is met betekenissen, een wijze van kennen die participerend is, vloeiend, waar de band tussen subject en object nog niet is gebroken en de reflectie zich nog niet meester heeft gemaakt van de ervaring.

In de eerste wijze van kennen gaat het er om dat de mens vraagt naar het hoe en waarom, en hij ontdekt wetten, schema's en verklaringen. Het begripsmatige wint het van de affectieve beleving en verdringt de affectiviteit naar het rijk van het "subjectieve". De andere wijze van kennen is participerend, niet logisch te vatten, wel te ondergaan, te ervaren, zij het niet reflecterend. In de participatie ervaren we van de werkelijkheid dat zij werkt, niet hoe en waarom. Er is juist een huiver om zich verstandelijk, afstandelijk te gedragen. Levy-Brühl spreekt van een mystieke wijze van kennen, waarbij de werkelijkheid haar symboolfunctie nog niet heeft verloren, waar alles nog met alles samenhangt, waar nog geen scherpe grenzen bestaan, geen begrippen die de werkelijkheid vatbaar en objectiveerbaar maken. Nee, de begrippen zijn vloeiend, hebben een zichtbare en een onzichtbare realiteit, het mysterie is nog niet naar het rijk van het onbewuste verbannen. De dingen zijn dragers van een geheim dat niet zonder eerbied kan worden genaderd. Maar dit geheim is niet iets persoonlijks, subjectiefs, het is verspreid, samenbindend en doordringend, als een mysterieus net dat orde schept en de werkelijkheid tot dat maakt wat zij is.

Dit werkelijkheidsbesef is verwant aan dat van de kunstenaar, die zoals Hella Haasse<sup>19</sup> het formuleerde: „levenslang de dingen aankijkt en ondergaat met verwondering, alsof hij ze voor het eerst zag, alsof ze voor het eerst gebeuren. Voor hem is niets gewoon en vanzelfsprekend. Het schijnbaar alledaagse wemelt van raadsels en wonderen ...” De kunstenaar, zo zegt Hella Haasse, „werkt op de grens tussen de ons vertrouwde wereld met alle normen en regels en instellingen en organisaties, en de nog onverkende geheimzinnige ruimte in en om ons.”

En een andere kunstenaar Hermann Hesse<sup>20</sup> geeft dit besef als volgt weer: „Hier und da fühlt der Dichter und vermutlich auch manch andre Mensch, das Bedürfnis, sich für eine Stunde von den Vereinfachungen, Systemen, Abstraktionen und andren Halb- und Ganzlügen abzuwenden und die Welt so zu betrachten, wie sie wirklich ist, also nicht als ein zwar kompliziertes, aber schliesslich doch übersehbares und verstehbares System von Begriffen, sondern als den Urwald von schönen und schauerlichen, immer neuen, voll-

kommen onverstehbaren Geheimnissen, die sie ist."

### *Zelfontmoeting en vervreemding hangen samen*

Wanneer ik nu terugkeer tot het thema zelfontmoeting en vervreemding kan ik, na deze excursie in mogelijkheden van kennen en beleven van de werkelijkheid, de diepere samenhang van de ervaringswijzen belichten.

Zeker kan vervreemding worden gekarakteriseerd als het gemis aan werkelijkheidsbesef, dat primaire en onherleidbare besef dat aanwezig is, zonder het op een logisch formuleerbare noemer te brengen.

Maar ook de toename aan werkelijkheidsbesef is immers niet logisch te verklaren. Beide: toe- en afname aan werkelijkheidsbeleven schijnen uit een diepere laag van het bewustzijn te stammen, waar het denken zijn greep op de werkelijkheid verliest, waar een ervaren van volheid of leegte, van betekenis ontvangen of verliezen, van zelfbesef of zelfverlies het denken voor zijn eigen tekort plaatst.

Beide ervaringen transcenderen de normale, vertrouwde wijze van kennen, gekenmerkt door het vastomlijnde, door begrippen bepaalde denken en waarnemen. Beide ervaringen worden als iets onvergelykelijks ervaren, als iets dat de continuïteit van het bekende en overzichtelijke doorbreekt en de werkelijkheid vreemd en ondoordringbaar doet worden, dan wel doet opengaan in een nog niet gekende intensiteit van leven. Het discontinue overweegt.

Beide ervaringen oefenen een diepe werking uit, de mens rakend in zijn bestaan, in zijn "dragende grond", waar hij zichzelf beleeft in relatie tot het zijnde en tot zichzelf. Van de positieve ervaringen zal dit eerder worden geaccepteerd dan van de negatieve, zoals de vervreemding. Doch ook de vervreemding heeft een ingrijpende werking, die als overmacht wordt ervaren. Vgl. de uitspraak van Beerling dat vervreemding kan fungeren als "bij uitstek dynamische grootheid", als "aandrift" en ook als "uitdrukking van de overweldigende macht van het negatieve in al het gebeuren".<sup>21</sup>

Zo sta ik wanneer ik deze overwegingen besluit voor feiten die het denken voor zijn eigen tekort plaatsen. Of beter: ik word geconfronteerd met een sfeer die het denken overstijgt. De notie van "tekort" heeft vooral m.b.t. de vervreemding aanleiding gegeven tot het constateren van een graad van onvolkomenheid, van een deficit, gelieerd aan enigerlei functie of aan de biologische grondstructuur. Op zichzelf een volkomen begrijpelijke, maar ook vastleggende en tot verstarring aanleiding gevende procedure. De onverklaarbare "rest", het onvatbare van het vervreemdingsverschijnsel, wordt daarmee immers weg verklaard en geëlimineerd.

Het is m.i. juist het verband anders te zien dan in het accentueren van het tekort alleen. En daarmee recht te doen aan de aanvankelijk misschien volstrekt onklare, nog nauwelijks door het bewustzijn te controleren en te vatten intuïtie dat juist in de vervreemding, in het ogenschijnlijke verlies aan controle en vat op de werkelijkheid, dat juist daar een aanduiding kan worden gevonden van een diepere samenhang.

Dit verband is door de wijsheid van alle eeuwen bewaard gebleven in formuleringen die spraken van de eenheid van de tegendelen, de coincidentia oppositorum, het omslaan van negatief in positief ("Eh' nicht das Auszerste erreicht ist, kehrt sich nichts ins Gegenteil"),<sup>22</sup> het verband tussen kracht en zwakheid, nood en redding enz.

Dit onklare, vooralsnog duistere verband tussen de tegendelen, dit bemiddelende principe, kan als ontmoeting worden gekarakteriseerd. Daarmee laat het woord ontmoeting de mens alle vrijheid zichzelf af te wenden van dit verband, het niet te aanvaarden en zichzelf toch tot één van de beide polen, tot één van de tegendelen te bepalen. Dit betekent ongetwijfeld een toename aan definieerbare klaarheid. De begrippen zelfontmoeting en vervreemding worden dan los van elkaar gehandhaafd. Maar ook bij het accepteren van het verband tussen beide kan het komen tot een dwangmatig gelijk stellen van vervreemding en zelfontmoeting, alsof de dialectiek, de interactie geëlimineerd kan worden. Dan wordt toch weer via het denken beslag gelegd op het wederkerigheidskarakter en de sfeer van vrije uitwisseling tot vaststaande begripsmatigheid gereduceerd.

Beter lijkt het de ontmoeting van de tegendelen niet bij voorbaat te willen oplossen d.m.v. het denken.

Wanneer wij uitgaan van de onmiddellijke ervaring dan beseft de mens dat de werkelijkheid deze beide aspecten heeft: een soms onvergelijkelijk dichtbij-zijn, vertrouwd-zijn, open-zijn en een aspect dat als vreemd, veraf en afgrondelijk kan worden ervaren. Wanneer wij de werkelijkheid als zodanig accepteren, zullen we ook de begrippen vervreemding en zelfontmoeting niet definitief scheiden. Dan zouden we immers slechts op de uiterlijke vorm afgaan. Er blijkt een diepere laag van het bewustzijn te bestaan waar deze kwaliteiten naast elkaar bestaan, waar hun gemeenschappelijke basis schijnt te zijn. Maar alweer hoe en op welke wijze dit verband werkt is niet uit te spreken. Misschien kan hier ook geen definitieve uitspraak worden gedaan. Maar evenmin lijkt het juist vervreemding elke binding met deze "dragende grond" van het bewustzijn te onzeggen. Wij willen deze mogelijkheid openlaten. Wij kunnen het verband loochenen, het staat ons vrij. Maar ook kunnen wij ons oordeel opschorten en het "vreemde" in ons denken en doen, in ons waarnemen en ervaren toelaten en ontmoeten, zonder er een rubricerende of categoriserende aanspraak op te maken. Want wellicht is de mens als scheppend wezen zelf mee betrokken in het scheppen en onderhouden van de vervreemding, dan wel in het creëren van de eenheid, door het verlangen zich met het vreemde te verenigen, het naar zich toe te trekken en in het afgestoten worden de geheime kracht van het getrokken worden te ervaren.

### *Vervreemding is situatief bepaald*

Dat voert tot de concrete plaats waar zich het ontmoeten, dan wel vervreemden plaatsvindt: de menselijke situatie, zijn zijn en worden, zich concretiserend in het geschieden zelf, waar de mens in tijd en ruimte uitdrukking geeft aan iets dat "meer" dan het tijdruimtelijke is.

Ik kan dit ook anders uitdrukken: de mens wordt in zijn historische situatie

geconfronteerd met twee aspecten van zijn wezen: natuur en geest, met de materiële wereld en die der waarden. Beide aspecten komen in de mens samen. Elke tijd geeft uitdrukking en vorm aan deze aspecten, hetgeen het sociaal-culturele klimaat bepaalt waarin de mens is gesteld. Maar deze plaats is niet vastgelegd, er is ontwikkeling, beweging. Hier opent zich een methodologische toegang tot het vraagstuk der vervreemding. Immers noch natuur, noch geesteswetenschap zijn als zodanig in staat de mens in zijn dubbelaspect van natuur en geest beide te omvatten. Er is immers een voortdurende interactie, een dialectiek die ook in de geschiedenis tot uitdrukking komt. Standpunten en begrippen zijn aan verandering onderhevig. Een beschouwing wordt statisch wanneer de beschouwer in zijn instelling gefixeerd blijft.

Deze interactie nader te onderzoeken met betrekking tot het begrip vervreemding zal ons in aanraking brengen met verschillende opvattingen van het begrip zelf, en van de veranderingen die zich hebben voltrokken met betrekking tot dit begrip. Daarbij toont zich een variabiliteit, getuige de meer ideëel en meer materieel gerichte stromingen. Deze variabiliteit laat de mens en ook de onderzoeker een zekere mate van vrijheid met betrekking tot de werkelijkheid. Maar laat hij zich geheel door anderen leiden, dan verliest het eigen woord zijn frisheid, zijn eenmaligheid. Het wordt tot algemeenheid, tot recept. Op deze grens gekomen wordt de mens opnieuw geplaatst voor zichzelf en dat gebeurt met name zodra de mens iets overkomt, dat het bekende en vertrouwde waarmee zich ogenschijnlijk zo gemakkelijk laat leven, wordt doorkruist en hij opnieuw voor de vraag wordt gesteld, die het leven nu juist hem stelt. In de wisselwerking met het overmachtige, ongewisse, dat de eenmaligheid van de menselijke situatie dan kenmerkt, constitueert zich de mens als persoon. Ongetwijfeld is de vervreemding een situatie die de mens overkomt als overmacht, als uitzonderingstoestand, maar ook als situatie waarin de mens zichzelf al of niet als persoon realiseert. Vgl. Glatzel's opvatting: <sup>23</sup> „In den Entfremdungserscheinungen zeigt sich mehr als in jedem anderen psychopathologischen Phänomen der "situative" und damit der kommunikative Charakter aller psychiatrischen Syndrome. Jedes Syndrom definiert eine bestimmte, gegebene Situation, d.h. in ihm konstituiert sich eine bestimmte Person in einer bestimmten Umwelt. Die dynamischen Wechselbeziehungen zwischen Person und Umwelt werden im Depersonalisations- und Derealisationsphänomen besonders deutlich. Person und Umwelt erweisen sich als zwei von einander abhängige Variabele."

Ik heb het al eerder gezegd, in deze wisselwerking tussen mens en wereld kan de mens stil blijven staan bij de "oriëntatie" en zich een beeld, een overzicht wensen, maar hij kan ook de stap doen in het ongewisse gebied, dat zich dan voor hem opent en leven bij het licht dat hem dan geschonken wordt. Dan spreek ik van ontmoeting.

## HOOFDSTUK II

### DE HISTORISCHE SITUATIE, METHODOLOGISCHE OVERWEGINGEN

In het vorige hoofdstuk heb ik van twee denkvormen gesproken: een logisch-doelgerichte vorm, gekenmerkt door eenduidige begrippen: categorieën en een mythische vorm, die gebruik maakt van beelden en gelijkenissen. Voor het logische denken is waarheid iets dat moeizaam gezocht moet worden, vgl. het natuurwetenschappelijke begrip re-search. Het mythische denken is vrij van dit moeizame; beelden dringen zich spontaan op en spreken de mens onmiddellijk aan. Het mythische denken vraagt ontvankelijkheid, het logische denken activiteit. De huidige mens kent beide vormen van denken, zoals door de diepte-psychologie nog eens duidelijk werd gemaakt. Vgl. C.G. Jung<sup>1</sup>: „Wir sahen, dasz das archaische Denken eine Eigentümlichkeit des Kindes und der Primitiven ist. Wir wissen nun aber auch, dasz dieses gleiche Denken bei uns modernen Menschen einen breiten Raum beansprucht und eintritt, sobald das gerichtete Denken aufhört. Eine Erschlaffung des Interesses, eine leichte Ermüdung genügt, um die exakte psychologische Anpassung an die reale Welt, die sich durch gerichtetes Denken ausdrückt, aufzuheben und durch Phantasien zu ersetzen.“

V.E. von Gebattel<sup>2</sup> drukt zich nog wat beeldender uit: „Die Rede vom Wiederaufleben archaischer Wirklichkeitsformen ist nämlich geeignet, wichtige Sachverhalten zu verdecken, vor allem den Umstand, dasz unsere Sachwelt ja sowieso durchsetzt ist mit physiognomischen Zügen. Es gibt in unserem Umfeld kein Gegenstand, der nicht neben seiner kategorialen Formung einen Ausdruck besäze, der nicht beseelt oder irgendwie gestimmt ist und darum grundsätzlich uns anzusprechen vermöchte. Nur dasz diese physiognomischen Strukturen uns durch die kategorial-rationalen nahezu völlig verdeckt werden. Erst in dem dichterischen Gemüt erwacht die stumme Sprache der Dinge wieder zum Leben, nicht weil hier ein Mensch zu phantasieren beginnt, sondern weil in der höheren sympathetischen Ansprechbarkeit des Dichters die wirkliche Sprache der Dinge wirklich zu Wort kommt.“

#### *Een historische benadering van het probleem*

Eveneens heb ik in het eerste hoofdstuk duidelijk trachten te maken dat voor het logische denken de begrippen vervreemding en zelfontmoeting, vanuit het belevingsaspect der werkelijkheid beschouwd, elkaar uitsluiten en dus niet samen te voegen zijn. Een anti-logische en problematische stellingname dus, daar de samenvoeging zich weersprekende termen bevat. Deze situatie wordt sedert Socrates aporie genoemd, een uitwegloze situatie en de weg die daaruit voert werd met het woord methode aangeduid. Methodos betekent de weg die naar iets voert, die een richting inhoudt. Plato gebruikt het woord al in een meer technische zin en in verband hiermee zegt Snell<sup>3</sup>: dat, wan-

neer sedertdien het wetenschappelijke en filosofische naspeuren begint met eerst de aporie, het probleem te stellen, en daarna methodisch op dialectische of andere wetenschappelijke wijze, de weg der kennis te zoeken, de oude traditie, dat de mens zich door de godheid op de rechte weg geleid weet dan is opgegeven en de nieuwe traditie die zich grondvest op de wetenschappelijkheid een feit is. Overigens vermeldt Snell dat de oude Griekse traditie in verband met het wegsymbool twee richtingen kent, die ons in het Christendom zijn overgeleverd als het smalle en het brede pad. Zo wordt in het Griekse denken Heracles voor het volgende probleem gesteld: Hij is er over in het ongewisse welke levensweg hij zal inslaan als hij twee vrouwen ontmoet: de ene arètè, de deugd symboliserend, de andere eudaimonia, de gelukzaligheid vertegenwoordigend, (doch in wezen kakia: het slechte in zich verbergend). Beiden beloven Heracles naar het geluk te voeren, doch tenslotte verkiest hij arètè.

Hierbij aansluitend vermeld ik, omdat het voor mijn latere overwegingen van belang is, dat voor de voor-socratici gold, dat er twee vormen van kennen waren: het menselijke en het goddelijke. De arts Alkmaion, leerling van Pythagoras, begint zijn werk over de natuur nog met de woorden (geciteerd door Snell) <sup>4</sup> : „über das Unsichtbare haben die Götter Klarheit, den Menschen bleibt nur Schlüsse zu ziehen.” En Alkmaion geeft als een van de eerste empirici aan hoe hij via het trekken van conclusies uit het zichtbare, het zinnelijk waarneembare, tracht door te dringen in het onzichtbare, goddelijke. Van hieruit leidt de weg via de Hippocratici naar het huidige medisch-natuurwetenschappelijke denken en vorsen.

Doch er is ook een andere traditie, die als een soort tegenbeweging is te duiden. Was het zichtbare voor de empirici de basis van waaruit zij dachten, voor Herakleitos e.a. was het tijd-ruimtelijke eerder medium waardoorheen het goddelijke zich openbaarde, waardoorheen de geest sprak, waardoorheen zoals voor Hesiodus de muzen zich aan de mens kenbaar maakten. Nog verder ging Parmenides die de zintuiglijke ervaring als bedriegelijk terzijde schoof, maar geheel vertrouwde op een directe goddelijke inspraak. <sup>5</sup>

Zo zijn er in dit opzicht ook weer twee wijzen van denken: de inductieve die via het enkelvoudige waarnemen tracht op te klimmen tot het algemene en de deductieve, die vanuit een directe openbaring van het zijn komt tot - en afdaalt naar - het enkelvoudige.

### *Natuur- en geesteswetenschappelijke methoden en hun beperkingen*

In zekere zin is dit onderscheid nog aanwezig in ons begrip van natuur- en geesteswetenschap. De eerste vorm van denken, de eerste weg (methode), gaat uit van het tijd-ruimtelijke, dat meet- en weegbaar is, en treedt van daaruit de werkelijkheid tegemoet. Dit betekent uiteraard reductie van de werkelijkheid tot het zichtbare deel, maar ook tot de werkelijkheid die achter ons ligt: die al is geschied. Over het geschiedende zelf, het levende moment, kan de natuurwetenschappelijke methode zich niet uitspreken. Zij kijkt als het ware terug in haar na-zoeken, in haar re-search. De natuurwetenschappelijke methode abstraheert, isoleert en objectiveert. Hierdoor ontstaat het

gevaar het geheel uit het oog te verliezen en het subject voorbij te zien. Deze denkmethodiek schept wel een begrippenkader, dat oriëntatie mogelijk maakt, maar het objectieve karakter werkt tevens vervlakkend en vereenzijdigend. Hierdoor blijft het werkingsgebied der natuurwetenschappelijke methode beperkt. Zij schept tevens een veronzijdiging ("Verdinglichung"), die als ik-het-relatie is gekarakteriseerd en vervreemdend werkt wanneer de methode wordt verabsoluteerd; vgl. Snell: „Damit ergibt es auch, dass in der Naturwissenschaft nirgends ein handelndes Ich gesetzt wird - aber auch kein verstehbares Du - sondern nur das dinghafte Es."<sup>6</sup>

De geesteswetenschappelijke methode denkt de begrippen niet naast elkaar maar boven elkaar. Zij schept daardoor een "hoger" standpunt. Hierdoor verwijdt zich de horizon. Verruiming van visie treedt op. De verticale dimensie vult de horizontale dimensie der natuurwetenschap aan en kruist deze. Het wijsgerige standpunt geeft opening tot het gebied der waarden en betekenissen. De mens als geestelijk wezen komt in zicht, de wijze van zijn, het "wereldontwerp". Hierbij is in het midden gelaten in hoeverre de mens de zin zelf bewerkt en schept, dan wel ontvangt. De mens verschijnt hier als een sprekend wezen, maar ook feiten, dingen en gebeurtenissen spreken. Het gevaar bestaat hier dat dit spreken zich verzelfstandigt tot een bepaalde wijze van typeren en stileren, waardoor verstarring dreigt door het blijven steken in beschouwing. Dan komt het evenals bij de natuurwetenschappelijke methodiek tot contactverlies en vervreemding van de levende realiteit.

#### *De dialectiek als poging verstarring te voorkomen*

De vervreemding door verabsolutering der beide genoemde methoden ligt mijns inziens in het feit dat dan een afscheiding plaatsvindt en natuur resp. geest niet meer als aspecten van de mens worden opgevat, die bij elkaar horen, maar zich verzelfstandigen. De methode die deze beide aspecten samen wil voegen is de dialectische of historisch-descriptieve. Van belang is de dubbele functie: het voeling houden met de natuurlijke en geestelijke aspecten van de mens. Deze aspecten komen immers in de mens samen en bepalen zijn ontwikkeling en bewustwording. Er is sprake van beweging. Dit geldt zowel voor de mens als voor de wetenschappelijke traditie. Een beschouwing wordt statisch, wanneer de beschouwer gefixeerd blijft in zijn instelling, doch is dynamisch wanneer hij zich "beweegt", d.w.z. voeling houdt met beide aspecten. Toch dreigt ook hier een gevaar. Het kan schijnen dat we nu, zoals b.v. in het door Amerikaanse theoretici ontwikkelde communicatie-model, een methode hebben ontwikkeld die strikt objectief en neutraal is, maar we vergeten dat de menselijke existentie niet voor neutrale observatie vatbaar is.<sup>7</sup>

Tracht ik neutraliteit te handhaven dan treedt de kringloop op, nl. de beweging binnen een bepaald systeem, en daarmee vormt zich weer een uitwegloos schijnende situatie: een probleem. Daarom menen we dat ook aan het einde van deze methodologische overwegingen toch weer het symbool van de twee wegen verschijnt zoals vermeld in de oud-Griekse en Christelijke traditie. Wanneer immers de tijdruimtelijke mens zich laat gelden is een lotswer-

king aanwezig, die de mens op een bepaalde wijze bindt. Is echter de tijd-ruimtelijke mens medium voor het "onnaspeurlijke" eeuwige in de mens, dan verandert de ganse verantwoordelijkheid. Wint de tijdruimtelijke mens het, om welke reden dan ook, dan is dit "uit den boze". Het is dus het verantwoordelijkheidsbesef dat de daad bepaalt. Het één ligt in het tijdruimtelijke. Het ander verheft het tijdruimtelijke proces en bevordert rechtstreeks de bewustwording van de gegadigde, maar nimmer mag dit worden opgedrongen. Het gaat immers om de weg, leidend uit de aporie, waardoor de mens gaat en geleid wordt. Poreuein betekent gaan. De wortel in het Indo-Europees is per, aangevend de door-gang, de poort, de overgang.<sup>8</sup> In het Grieks heeft deze innerlijke gang het karakter van het oordeel, de scheiding, de crisis, waardoor iets nieuws zichtbaar wordt. In het Christelijke denken is hier de kruisgang bedoeld, leidend tot opstanding, tot nieuw leven.

### *De historische situatie en haar beschrijving*

Uit het bovenstaande is, naar ik hoop, het volgende duidelijker zichtbaar geworden: Het logische denken, noch het mythische denken zijn als zodanig verkeerd, mits de logos, d.w.z. de bezielende geest dit denken blijft leiden en het denken niet verstart tot eenzijdigheid in haar vormgeving. Dit zou tot vervreemding aanleiding geven. De door mij gekozen toegang is de beide wijzen van denken niet te scheiden, zoals we ook het logische en het mythische denken beide nodig hebben, daar geen van beide wijzen van benaderen alleen-zaligmakend is. Ik kies daarom de historisch-descriptieve methode, een bepaalde gang van de mens door de dingen, feiten en gebeurtenissen heen, die zich doorzet tot het levende voeling houden met beide aspecten in het hier-en-nu. Het historische worden dient immers niet als afgesloten te worden beschouwd, doch als een door-gaande beweging, waarin de mens is opgenomen en waaraan hij zichzelf bewust wordt en medewerkt. In deze bewustwordingsgang zal ik gebruik maken van de vondsten der dieptepsychologie en fenomenologie, maar ook van uitingen van de mens in kunst en religie.

Laat ik beginnen de historische situatie voor de geest te halen aan de hand van de volgende beschrijving.

### *Hermann Hesse*

In 1917 publiceert Hermann Hesse een korte beschouwing, die hij "Von der Seele"<sup>9</sup> noemt. Hij beschrijft daarin hoe hij bijna lijfelijk waarneemt, voelt, hoe "dicht jeder Mensch von einer zwingenden Atmosphäre, von einer Schutzkruste und Abwehrschicht umgeben ist, von einem Netz, gewoben aus lauter Ablenkungen vom Seelischen, aus Absichten, Ängsten und Wünschen, die alle auf unwesentlichen Ziele gerichtet sind, die ihn von allen Andern trennen. Es ist als dürfe die Seele gar nicht zu Wort kommen, als sei es notwendig, sie mit ganz hohen Zäunen zu umgeben, Zäunen der Angst und der Scham. Nur die wunschlose Liebe vermag dieses Netz zu durchbrechen. Und überall wo es durchbrochen wirdt blickt Seele uns an."



En om deze opmerkingen kracht bij te zetten beschrijft Hesse de ontmoeting van twee doorsneemensen, die toevallig in de trein tegenover elkaar komen te zitten. En dan niets anders weten te doen dan zich te verschansen achter een maskerade van woord en gebaar; wat uitgewisseld wordt zijn de lege, formele zielloze woorden, de beleefdheidsfrasen, "das Gerede". Hier ontmoeten elkaar geen mensen, maar aanpassingssystemen, afweerhoudingen, zielloze vormen, die weliswaar een onderling verkeer waarborgen, doch zonder dat de een de ander werkelijk ziet, hoort, aanspreekt. Pas dan wanneer één van deze mensen de ander echt zou zeggen wat hem beroerde, pas dan zou ook de ander in staat zijn iets te ervaren van vreugde en de doorbraak zou worden voltrokken. Hesse beschrijft hoe hij zich dit voorstelt en dat hij in het gekluisterd zijn van de mens binnen dit netwerk van conventies voelt dat de ziel van de mens ziek is, lijdt en dat het op niets anders meer aankomt dan dat de mens de reserve, de terughouding, die wij als bij onderlinge afspraak staande houden, prijsgeven, een terughouding "deren Zwang noch gilt und deren einstigen Zusammenbruch wir doch schon fühlen."

In deze tijdens de eerste wereldoorlog neergeschreven woorden kondigt zich al een nieuw levensbesef aan, dat in de vijftig jaar daarna steeds meer zou doordringen in het levensgevoel en het bewustzijn van de Westerse mens: een verlangen naar een vrijere, ongedwongener uitwisseling tussen mensen en een wending naar een sfeer die door Buber is gekarakteriseerd als "Ich und Du", een sfeer waarin zich een nieuw zijnsverstaan openbaart.

### *Martin Buber*

In vrijwel dezelfde tijd als Hesse zijn "Von der Seele" publiceert, voltooit Buber de eerste schets van zijn hoofdwerk "Ich und Du",<sup>10</sup> een werk dat in 1923 wordt uitgegeven. In een nawoord, gevoegd bij een heruitgave van 1957, zegt Buber hierover: „Als ich (vor mehr als 40 Jahren) die erste Skizze dieses Buches entwarf, trieb mich eine innere Notwendigkeit an. Eine Sicht, die mich seit meiner Jugend immer wieder heimgesucht hatte und immer wieder getrübt worden war, hatte nun eine beständige Klarheit erlangt, und diese war so offenbar von überpersönlicher Art, dasz ich alsbald wusste, für sie Zeugnis ablegen zu müssen.“ En in "Begegnung - Autobiographische Momente" <sup>11</sup> - komt hij op dit boek en het tevoren gepubliceerde werk "Daniel" terug: „Ich hatte seiner Erkenntnis schon in meinem Buche "Daniel" (1913) dargelegten Unterscheidung zwischen einer "orientierenden", vergegenständlichenden, und einer "realisierenden", vergegenwärtigenden Grundhaltung vorgearbeitet, einer Unterscheidung, die sich in ihrem Kern mit der in "Ich und Du" ausgeführten zwischen der Ich-Es-Relation und der Ich-Du-Relation deckt, nur dasz die spätere nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität, sondern zwischen den Wesen gegründet ist. Dies ist die entscheidende Wandlung, die sich seit des ersten Weltkriegs an einer Reihe von Geistern vollzog. Kundgegeben hat die sich in mannigfachem Sinn und Bereich, aber die fundamentale, aus der erschliessenden Wandlung der menschlichen Situation stammende Gemeinsamkeit ist unverkennbar."

Deze gemeenschappelijkheid die de menselijke situatie kenmerkt is wat

Buber later "das Zwischen" zou noemen, de sfeer der intersubjectiviteit, die hij niet als een psychologisch verklaarbare, maar ontische werkelijkheid ziet. D.w.z. de mens kan er niet over beschikken, hij is er in in-gebed. Dit herkennen verschillende prominenten tegelijkertijd en onafhankelijk van elkaar, o.a. Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel en ook Georg Lukács.

In de "Vergegenständlichung" blijft de mens, hoewel betrokken op de werkelijkheid, als ik betrokken op een het, hij neemt niet volledig deel aan het leven, aan de werkelijkheid, doch plaatst zich er deels buiten, hij neemt waar, ervaart, voelt, denkt, wil iets, maar zegt Buber: uit deze delen bestaat het leven niet. Het is de wereld van het Es, geen Du. Wie het woord Du uitspreekt betreft zich niet op iets, een Du is geen ding onder de dingen, maar Du schept de betrokkenheid, de wederzijdsheid, de ontmoeting. Deze betrokkenheid is nooit in beeld te brengen, want elk beeld, elk model begrenst, beperkt, vernauwt het bewustzijn tot wat binnen het beeld past. Het wordt tot procrustusbed, waarbinnen de mens gedwongen wordt en waarin hij in wezen niet hoort. Daarom is de wezenlijke betrokkenheid de luisterende en antwoordende, daarin kan de mens volledig-zijn. „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.“

In de "Vergegenwärtigung" heiligt de mens de betrekking, die hij tot de ander heeft. Dit betekent dat die mens voor mij de ene is, niet één onder velen, niet een type, één uit een reeks, maar hij die mij oproept en door wie ik word wie ik ben. Pas door de ander word ik mezelf. Dit zelf niet verstaan als een in zichzelf gesloten eenheid, maar als aangewezen-zijn op de ander. De ontmoeting is de opening, de doorbraak, waardoor de mens standhoudt en niet verstart tot een zelfgenoegzaam-zijn, hoe universeel ook ervaren. Geest is antwoord van de mens aan zijn Du. Geest is woord, is verbinding en wortelt in de relatie mens-gegenüber, daaraan bekrachtigt zich de mens en verwelkomt hij zijn mens-zijn. Dit ingebed zijn in de relatie is het bestand dat de mens niet zonder schade verinnerlijken noch veruiterlijken kan. Want of hij vervalt tot een extreem individualisme en maakt de verbondenheid tot inhoud of produkt van zijn psyche, of hij vervalt tot een extreem collectivisme, waarbij zijn subject-zijn tot produkt wordt van de buitenwereld. De relatie mens-wereld is dan geen constituerende meer, geen ontische realiteit, maar wordt een abstractum, dat zich heeft losgemaakt van de werkelijkheid en vervreemding is daarvan het gevolg.

Buber eindigt zijn boek "Ich und Du als volgt:

„Das Wort ist in der Offenbarung wesend, im Leben der Gestalt wirkend, in der Herrschaft des erstorbenen wird es geltend.

So die Bahn und Widerbahn des ewigen und ewig gegenwärtigen Worts in der Geschichte.

Die Zeiten, in denen das wesende Wort erscheint, sind die, in denen sich die Verbundenheit von Ich und Welt erneuert; die Zeiten, in denen das wirkende Wort regiert sind die, in denen sich das Einvernehmen zwischen Ich und Welt erhält; die Zeiten in denen das Wort geltend wird, sind die in denen sich die Entwirklichung, die Verfremdung zwischen Ich und Welt, das Werden des Verhängnisses vollzieht - bis der grosse Schauer kommt, und das

Atemanhalten im Dunkel, und das bereitende Schweigen.

Aber die Bahn is kein Kreislauf. Sie ist der Weg. Das Verhängnis wird in jedem Aon erdrückender, die Umkehr sprengender. Und die Theophanie wird *immer näher*, sie nähert sich immer mehr der Sphäre *zwischen den Wesen*; nähert sich dem Reich, das in unserer Mitte, im Dazwischen sich birgt. Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Weges führt uns in tiefres Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heisst, dessen Gottesseite heisst Erlösung."

Zo eindigt Buber zijn boek en het is wel duidelijk dat zich hier een nieuwe verantwoordelijkheid baanbreekt jegens de mens, hier voldoet geen causaal-determinisme meer, beter kan men spreken van een historisch-hermeneutische ontsluiting van de menselijke werkelijkheid; wat zich hier openbaart is een nieuwe zijns-relatie, die zijn werkzaamheid door de vervreemding heen aan de mens kenbaar maakt. Kenbaar maakt niet door middel van een categorieënsysteem, door middel van een methodiek, maar door een onmiddellijke bemoeienis, die zijn aanspraak op de mens doet. Deze nieuwe zijnsrelatie heeft zich onder meer geopenbaard in een andere wijze van wetenschappelijk denken, nl. de fenomenologie, die elk categorieënsysteem, elk schema, elk model als een obstakel ziet om de werkelijkheid als zodanig te verstaan. De radicaliteit die in deze nieuwe grondhouding tot uitdrukking komt is echter niet voorbehouden aan de fenomenoloog, alsof het toch weer om een bepaalde scholing of richting zou gaan; het gaat hier veeleer om een radicale wending van de mens van zijn mentale superstructuur naar de kern van zijn wezen; het gaat om een omkeer die dieper grijpt dan een bepaalde denkrant, maar om het in zicht komen van een transformatie van de menselijke structuur en daardoor ook van het menselijke samenzijn.

#### *De categorische benadering van de mens. R.F. Beerling*

Het is Beerling die in zijn Wijsgerig-sociologische verkenningen<sup>12</sup> de werkelijkheidswaarde onderzoekt van de analytische categorieën waarmee de wetenschap en in dit geval de sociologie opereert. Hij memoreert dan: „Van geen wetenschap is bekend dat zij zich zonder meer in de werkelijkheid stort ... Dit houdt in dat zij afstand kiest en, om wetenschap te blijven ook bewaart. Geen spreken over zogenaamde werkelijkheidswetenschappen kan ongedaan maken dat alle resultaten van wetenschappelijk nadenken en onderzoek een zekere abstractie-graad vertonen." Dit geldt inderdaad voor elke vorm van denken over de werkelijkheid. Wanneer het denken de werkelijkheid tracht te naderen vormt zij, juist door te denken, hiervoor tevens een beletsel. Dit vraagt om de bereidheid de onnipotentie van het denken, (Vgl. Freud's "Allmacht des Gedankens") prijs te geven. Juist dit offer geeft de nadering!<sup>13</sup> Dit betekent niet dat daarmee het denken buitenspel zou zijn gezet, eerder dat het zijn eigen plaats ontvangt. Denkwaarden-en-begrippen hebben tijdswaarde, geen eeuwigheidswaarde. Zij verdienen het niet te wor-

den geheiligd en aanbeden. Terecht zegt Pascal in een van zijn *Pensées* "deux excès: „exclure la raison, n'admettre que la raison," en hij vervolgt in een volgend: „Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule." <sup>14</sup>

Het gaat om de juiste plaats van het denken in relatie tot de werkelijkheid en ten aanzien daarvan stelde ik al dat het denken daarbij wel een functie vervult, maar geen leidende. Zij kan het houvast niet bieden dat de mens haar zou willen aanbieden ten overstaan van het ongewisse dat elke nieuwe situatie biedt.

Het is van deze situatie dat de Daseinsanalyse uitgaat. De mens is niet uit zijn wereld los te prepareren. Hij is er mee verbonden. Maar dit "dasein" is ook een worden, een weg, een beweging. Zo kan de reeds geciteerde Beerling zeggen: „De mens ... is het nog niet vastgestelde wezen in de scheppingsorde vrijgelaten om langs omwegen op zichzelf toe te komen." En hij vervolgt: „In al zijn mythische zelfinterpretaties vinden wij zowel de herinnering aan een oorspronkelijk maar zoekgeraakt verband met de zijnsgrond als de verwachting van een uiteindelijk en integraal herstel daarvan terug. De hier bedoelde weg wordt gemarkeerd door de daden en werken, waarin de mens zich veruiterlijkt of objecteert en waaraan hij zich bevestigt en herkent, maar nooit uiteindelijk ten volle. Op de grensovergang van de ene etappe naar de volgende wenkt het mefistofelische: „Verbleibe doch, du bist so schön" als zijn grootste verleiding. Als vervreemding zouden wij de toestand kunnen aanmerken die intreedt wanneer het proces van veruiterlijking en bemiddelijking stagneert en de mens zich overdrachtelijk gesproken, neerlegt bij het bereikte, verworvene en voorhandene om als homo viator de geest te geven. Vervreemding is zo gesteld gelijk te stellen met een toestand van ondialectische stagnatie." Tot zover Beerling.

Ongetwijfeld is hier de mens op weg geschilderd, een werkelijkheid die een beweging inhoudt die kan verstarren, stagneren. Of het voortzetten van het proces van veruiterlijking het opheffen van de stagnatie van de levensbeweging inhoudt is de vraag! In ons onderzoek komt nog een andere tendens naar voren, nl. het onvermogen van de mens in de veruiterlijking te blijven volharden en zijn wezenlijke verlangen terug te keren tot een meer oorspronkelijk gegeven in hem zelf.

### *Vervreemding en cultuurscheppende activiteit*

Maar ongetwijfeld juist is het wanneer Beerling stelt dat de mens (als geestelijk wezen) uitdrukking geeft aan het appel dat de werkelijkheid op hem doet en dat dit antwoord zich objecteert in kunst, wetenschap en religie, kortom in cultuurscheppende activiteit. Zo wordt het scheppende in de mens tot vorm gebracht en als vorm kan de mens erover beschikken. Ja, hij wordt in deze veelheid van vormen en betekenissen ingevoegd wanneer hij zich bewust wordt. Zij bepalen zelfs voor een deel zijn bewustzijn, voorzover de sociale werkelijkheid hem een cultuurpatroon oplegt. Toch blijft in de mens het "irrationele", scheppende principe zich verweren tegen de beslaglegging

vanuit opgelegde regels en gewoonten. En het blijkt dat hoe meer de mens wordt gedrukt in een positie waarin hij zich slechts heeft te voegen in gepre-formeerde patronen, hij zich des te meer bewust wordt van zijn "anders-zijn" d.w.z. dat hij zich verweert, in opstand komt en vervreemdt van de sociale werkelijkheid, waarin hij leeft en wordt tot een "outsider", zoals Colin Wilson hem beschreef in een boek dat in 1956 verscheen en dat sindsdien vele herdrukken beleefde, een outsider die de wereld waarin hij leeft als een wereld beleeft zonder betekenis, zonder waarde, niet omdat hij geen waarden erkent, maar omdat zijn waarden andere waarden zijn, scheppende waarden. Colin Wilson refereert in zijn boek een lange reeks van vervreemdingsfenomenen, die hij vooral citeert uit het werk van Barbusse, Camus, Dostojewski, Hesse, Rilke, Sartre e.a. En hij komt tot de conclusie "that the outsider would seem to be a basically religious man, or imaginative man, who refuses to develop those qualities of practical-mindedness and eye-to business that seem to be the requisites for survival in our complex civilisation." Hij is voor hem de mens die ontwaakt is en nu de werkelijkheid waarin hij leeft ervaart als een vreemde droom, als een chaos, en de mensen die zijn droom bevolken als slapenden die zich van hun werkelijke bestaan niet bewust zijn; ze zijn ondergedompeld in het maatschappelijke systeem dat hen bepaalt, of in hun doelstellingen, in hun abstracties, maar één ding beseft hij: dat wat zij als werkelijkheid zien is niet meer zijn werkelijkheid. Zo beschrijft Wilson deze outsider, deze vervreemde mens en hij kent hem het predikaat religieus toe, niet in de veruiterlijkte zin van het woord, maar in de zin dat er sprake is van een verlangen naar verbonden-zijn (religio) met het geheel.

De outsider beleeft weliswaar een sociaal isolement, dat als sociale vervreemding is op te vatten - al of niet gepaard gaande met de beleving der vervreemding - maar binnen dit isolement openbaart zich een scheppende activiteit, die zijn "anders-zijn" bepaalt. Deze activiteit is in zoverre irrationeel, waar het voor de mens aanvankelijk volstrekt niet mogelijk is deze met de bestaande bewustzijnsconfiguratie te vatten. Het is dus niet de bedoeling dit outsiderschap alleen als een vlucht op te vatten uit de sociale werkelijkheid, doch eerder als een onmacht zich volledig kenbaar te maken zowel voor zichzelf als voor zijn omgeving, omdat de nieuwe mogelijkheden nu eenmaal niet passen binnen het beeld der werkelijkheid dat de mens zich heeft gevormd of dat hem door anderen is opgelegd. Op dit randgebied nu tussen het vertrouwde en ongewisse, tussen het bekende en onbekende dringen zich de vervreemdingsfenomenen op: de beleving der onwerkelijkheid, de nietigheid, de verwarring ook van chaos en orde, waarde en waardeloosheid, opstandigheid en aanpassing.

### *Vervreemding en vernieuwing*

Het besef dat er sprake is van een nieuw begin, van een doorbraak van een werkelijk nieuwe, van uit het verleden nog niet af te leiden notie, werpt een ander licht op de beoordeling van de vervreemding als sociaal-cultureel fenomeen. Als zou vervreemding te maken hebben met iets waarvan men ver-

vreemd is: God, het zelf, de wereld, de mensen.

Daarbij wordt gedacht aan onmacht, aan een vorm van contactverlies, terugtrekking en distantie. Dit echter is slechts het negatieve aspect van het hier vermelde verschijnsel. Het positieve aspect wordt meestal verwaarloosd, terwijl het toch wezenlijk bij het vervreemdingservaren behoort. Namelijk dat het vervreemden nieuw is in die zin dat er sprake is van een niet uit het verleden af te leiden feit, een ontwaken tot een nieuw besef. En dat het juist dit nieuwe is, dat dit feit voor de mens tot iets vreemds en onwerkelijks doet zijn: vanuit de oude betrekkingssystemen is het immers niet te vatten, het past daar in zekere zin ook niet in. Daarom wordt het traditionele kader ook niet meer als dienend en zinvol ervaren, het heeft zijn functie verloren of is het aan het verliezen, de bewustzijnsconfiguratie van voorheen wordt niet meer gevoed vanuit de oorspronkelijke bron, waarmee deze was verbonden: het zelf. Er is nu sprake van een geheel nieuwe verbinding, een nieuw stroombed, waardoorheen de voeding vanuit het onbewuste naar het bewuste vloeit. De taal moet nu wel beeldend, mythisch worden, wanneer zij de nieuwe ervaring beschrijft; zij wordt immers op dat moment gevoed vanuit een oorspronkelijke laag van het bewustzijn, die nu eenmaal beeldend is en zich ook op die wijze kenbaar maakt. Daarom is het op een dergelijk moment ook niet zinnig zich in abstracte zin uit te laten en het creatieve leven bedient zich trouwens steeds weer van beelden, zoals uit dromen, kunstuitingen en intuïties blijkt.

### *Vervreemding en desintegratie*

Slechts een "vervreemd weten" omtrent het vervreemdingsverschijnsel kan zich op abstracte wijze bezighouden met het verschijnsel en het daardoor isoleren uit zijn levende verband: het samenvloeien van het vervreemdingsbeleven met de daaraan ten grondslag liggende zelfervaring, die ook voor de belevende mens zelf meestal een vreemde, vaak slechts in geprojecteerde vorm waar te nemen bewustzijnstoestand is. Een bewustzijnstoestand die hem de dingen als vreemd, onwerkelijk en gesloten doet voorkomen, waardoor hij zich als gedesoriënteerd ervaart, d.w.z. de dingen laten zich niet betrekken in de oriëntatie van het bewustzijn, als die bepaalde instelling waarin het bewustzijn zich scheen te hebben gestabiliseerd. Van hieruit is te begrijpen dat sommigen de vervreemding als een stoornis opvatten van de integratieve mogelijkheden van de mens (Ackner, Lewis, Schilder) of als een falen van het cognitieve systeem (Janet, Pavlov, Mayer-Grosz).

### *Vervreemding en transformatie*

Toch kan het zogenaamd irrationele, onbewust aanwezige weten, dat zich openbaart in de vorm van iets dat niet vatbaar is voor de betrokken bewustzijnstoestand en daarom als vreemd wordt ervaren, zich verzoenen met de ratio, wanneer de ratio zich buigt voor dit nieuwe, zich niet terugbuigt tot de oude waarden om die vast te houden en te omklemmen als de enige waaraan nog houvast mogelijk is, maar zich als het ware onderwerpt aan de totaal

nieuwe, nog vreemde werkelijkheid die zich openbaart op dat moment. Het blijkt voldoende dit openbaar worden als zodanig te aanvaarden om tot omvorming, tot transformatie van bewustzijn te komen. Geen rationele procedure dus, geen moeilijke en ingewikkelde inbouw van het nieuwe in oude structuren, met alle gedwing en gewring die deze procedures eigen is, maar vrije uitwisseling mogelijk maakt doordat de weerstand ten opzichte van de nieuwe - zij het bevreemdende - ervaring wordt opgegeven en een andere "houding" wordt aangenomen, nl. een van onbevangen acceptatie, evenwel met behoud van het kritisch vermogen. Want het onderscheidingsvermogen behoeft bij deze "inwijding" in het geheel niet in het gedrang te komen, de ratio blijft immers volledig intact, ja, zij wordt vrijer en ongedwongener in haar functioneren nu de binding met de oude structuur niet meer als absoluut geldt en er daardoor geen gepreformeerde instelling en eenzijdigheid meer bestaat.

Nodig is slechts dat de vereenzelviging van de ratio met de tot dan door de mens gekoesterde bindingen, hechtingen, identificaties wordt opgegeven. Blijft de mens deze bindingen handhaven dan verstart hij en wordt alles weerstand. Dan ontmoet hij en ziet de ander niet meer, hij observeert integendeel vanuit zijn systeem van opvattingen (zijn bolwerk - zijn "Gehäuse") de ander, en wat er aan ontmoeting bestaat wordt gestoord door wat Sullivan<sup>18</sup> paratactische vertekening noemde: een scheefftrek die wijst op een gevangen-zijn binnen een bepaald systeem en daardoor de vrije waarneming en opvatting belemmert.

### *Vervreemding en spontaneiteit*

Op dit punt van mijn overwegingen gekomen, op dit randgebied, heb ik te maken met enerzijds vaste patronen van denken en handelen, zoals deze in onze cultuur worden gekend en in de wetenschap zich presenteren als referentie-kaders en diagnostische systemen, anderzijds met een eigenaardige spontaan-zich tonende wijze van zijn, die de mens ertoe brengt zijn denken en doen niet slechts van buiten af te laten bepalen, maar voortkomt uit een verlangen naar zelf-bestuur, een verlangen naar vrijheid en onafhankelijkheid, dat elke vooropgezetheid en doelstelling buiten hemzelf verwerpt om dichter te naderen tot zijn eigen-zijn, zijn eigen ontwerp en zijn eigen relatie tot de ander, de wereld en zichzelf. Op dit punt nu herkennen we een problematiek die we in ontwikkelingspsychologische termen kunnen vertalen als die van de pre-adolescentie en de adolescentie. Maar ook zouden we voor onze cultuur en de vernieuwende krachten die zich daarin openbaren van een adolescentiefase kunnen spreken. En voorzover het de psychiatrie betreft kunnen zeggen dat daar, waar de ontwikkeling zich kenbaar maakt van een denken in categorieën, b.v. in het stellen van diagnoses, het classificeren, naar een meer centraal thema, nl. het bestuderen van intermenselijke relaties, er een ontwikkeling gaande is die, zoals Sullivan<sup>19</sup> stelde, ons verlost van de noodzaak een goddelijke objectiviteit te handhaven, alsof men letterlijk in een ivoren toren zit, dat daar een doorbraak wordt voltrokken die ons gedrag weer een jeugdig karakter verleent. Wie zich immers tevoren reeds

identificeert met een bepaald schema of een systeem van voorstellingen, heeft zich in intermenselijke zin reeds vastgelegd en ziet de ander niet meer onbevangen. Hij heeft zich laten indoctrineren door een "ideale situatie" die hij in de vorm van waarde-oordelen en een serie gedragsregels krijgt aangeboden en die vanaf die tijd zijn denken en doen bepalen, voorzover hij zich met deze "ideale structuur" heeft geïdentificeerd.

### *Het beeld als bewustzijnsvernaauwing*

De doorbraak van het inzicht dat zowel natuur-als-geesteswetenschap zich in hun gedrag ten opzichte van de werkelijkheid door een bepaald "beeld" van die werkelijkheid laten leiden, is betrekkelijk nieuw. Wetenschap ontwerpt immers een bepaald beeld en stelt zich hierdoor de werkelijkheid op een bepaalde wijze voor. Hierop maakt o.a. Heidegger<sup>20</sup> attent, als hij zegt: „Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen". De theorie wordt gekenmerkt door een bepaalde methode, toegepast op een bepaald vakterrein. Binnen dit vakterrein wordt het waargenomene ingepast. Dit inpassingsproces vereist echter een nieuwe bezinning, temeer daar in verschillende vakwetenschappen is gebleken hoe verstarrend en bewustzijnsvernaauwend deze beeldvorming werkt. Deze bezinning leert ook dat de mens in opstand komt zodra hij zich geketend voelt aan voorstellingen, die op zijn drang naar zelfbestuur en authenticiteit beslagleggen, hem vastleggen in plaats van bevrijden. Willen wetenschap en wetenschappelijke methoden dienend zijn aan dit bevrijdingsproces, dan dienen zij geen macht uit te oefenen over de mens, maar hem te helpen dit bevrijdingsproces aan zichzelf te voltrekken of te laten voltrekken.

Zo word ik dan ook als wetenschapper en mens met mijzelf geconfronteerd. Ik kan de mens aan het woord laten, hem laten uitspreken en luisteren naar zijn verhaal; ik kan ook de gang van het wetenschappelijk denken "over" de mens volgen en zien in hoeverre de wetenschap inderdaad bereid en in staat is de mens terzijde te staan bij zijn pogingen zichzelf te vinden en zich als mens tot uitdrukking te brengen.

Waar het nu de mens is, die zich onder andere in zijn wetenschappelijk bezig-zijn uitdrukt, en wetenschap dus op te vatten is als een vorm van mens-zijn, als een vorm van zelf-verwerkelijking, zou ik het primaat hier aan de mens willen laten en beginnen met te luisteren naar zijn verhaal. Een methode die als anamnese trouwens zo zeer gemeengoed is van de arts, dat hij zijn werk niet zou kunnen voortzetten zonder de mens, de lijdende mens, eerst aan het woord te laten en te horen wat hij, de mens die lijdt aan zichzelf of aan de wereld, wat die lijdende mens - en pas dan wanneer vervreemding tot lijden wordt, zoekt dié mens toch pas de arts op, spreekt hij zich pas uit over zijn toestand - wat die lijdende mens nu eigenlijk bezielt. Het is o.a. de kunstenaar die dit lijden voor mij zichtbaar maakt.

Lijden aan de wereld en zichzelf is niet nieuw. We kennen het lijden in die vorm als Goethe's "Leiden des jungen Werther", als het romantisch levensgevoel dat zich niet thuis kan voelen in de wereld, maar daaraan zoekt te



ontsnappen: de romantische Sehnsucht naar een andere wereld en een betere tijd, zoals bij Novalis. We kennen het ook in de adolescent van nu, die zich weigert te conformeren aan de waarden van het sociaal-culturele systeem, (zie Beets' <sup>21</sup> "Jeugd en Welvaart" en Keniston's boek <sup>22</sup> "The uncommitted, alienated youth in American Society"). En in elk van deze vormen van lijden is een zekere mate van protest, van opstandigheid aanwezig, iets dat niet alleen is te verklaren vanuit de oude structuur waartegen de mens zich afzet, maar een eigen betekenis heeft, samenhangend met het zelf willen betreden van het nieuwe gebied, de toekomst, met de bereidheid zelf te ondergaan, te kiezen, te leven.

De opstandigheid tegen een te eenzijdige rationalistische en positivistische instelling, die de negentiende eeuw kenmerkte, openbaart zich reeds als het positivisme nog hoogtij viert. In 1864 publiceert Dostojewski <sup>23</sup> zijn "Mémoires uit het sousterrain", ook wel vertaald als "Aantekeningen uit het ondergrondse", een aangrijpende klacht van een opstandig mens die het niet meer uithoudt in de geordende wereld van de ratio, van de bourgeois, van het tweemaal twee is vier - zoals D. dat noemt - en het daarom voor het irrationele, de gril, de twijfel, de onzekerheid opneemt en de mens een blik gunt in zijn eigen chaos, in de afgrond die in hem leeft en waaraan hij zich in zekere zin nog vastklampt ook. Zich vastklampt en er zich in verbergt, omdat hij het in de wereld der zekerheden, waar de gemiddelde mens het zo goed heeft en zo vanzelsprekend zichzelf kan zijn, omdat hij het daar niet meer uithoudt. Hij kan niet meer leven met redelijke waarheden, met het twee maal twee is vier; voor hem is dat "het begin van de dood". En zo voorziet die opstandige zich met de etiketten die de normale mens op hem plakt en hij vindt zichzelf ziek, mislukt, minderwaardig, ja, hij neigt ertoe deze zelfbeschuldigingen nog te versterken door zich doortrapt, gemeen, verwerpelijk te achten en zich op te sluiten en te verdoemen tot een kelderbestaan.

Zeker kunnen we deze mens zien als een zieke en zijn ziekte correleren met enigerlei vorm van tekortschieten, een stoornis van zijn aanpassing, van zijn integratie in het sociale leven, maar daarmee gaan we ervan uit dat dit leven onder de oppervlakte inderdaad het oordeel wettigt dat de redelijkheid er aan hecht. Zo komt dan D. ertoe ook zijn andere held, vorst Myschkin uit de gebroeders Karamazow als een zieke, een epilepticus, af te schilderen, maar steeds met dien verstande dat de zieke een mens is met een dieper inzicht in het lijden en van daaruit met een haast profetische blik. Een dieper inzicht omdat hij aan de grens van het bewustzijn, van het normale, vanzelsprekende die "andere zijde" heeft beleefd, waardoor hij voortaan anders is. Maar ook de maatschappij heeft dan een ander aanzien gekregen, de zelfkant wordt openbaar. Het is deze kant van het zelf (niet alleen maatschappelijk, maar ook individueel gezien), die aan het licht komt en waardoor hij breekt met alles wat "wenselijk", "nuttig" en "verstandig" is. Daarom, omdat de mens nu eenmaal niet past in welk systeem dan ook, daarom blijft de toekomst onzeker. Dat formuleerde ook Hesse in een vrijwel vergeten geschriftje "Blick ins Chaos" van 1922 <sup>24</sup>.

„Die Zukunft ist ungewiss, der Weg aber, der hier gezeigt wird ist eindeutig. Er bedeutet seelische Neueinstellung. Er führt über Myschkin, er fordert

das magische Denken, das Annehmen des Chaos, Rückkehr ins Ungeordnete, Rückweg ins Unbewusste, ins Gestaltlose, ins Tier, noch weit hinter das Tier zurück, Rückkehr zu allen Anfängen. Nicht um dort te blijven, nicht um Tier, nicht um Urschlamm te werden, sondern um uns neu te orientieren, um an den Wurzeln unseres Seins vergessene Triebe und Entwicklungsmöglichkeiten aufzufinden, um aufs neue Schöpfung, Wertung, Teilung der Welt vornehmen te können. Diesen Weg lehrt kein Programm uns finden, keine Revolution reiszt uns die Tore dahin auf. Jeder geht ihn allein, jeder für sich. Jeder von uns wird, eine Stunde in seinem Leben, auf der Myschkin-schen Grenze stehen müssen, wo die Wahrheiten aufhören und neue beginnen können. Jeder von uns musz einmal, einen Augenblick in seinem Leben, in sich etwas derartiges erleben, wie es Myschkin in seinen hellsichtigen Sekunden, wie es Dostojewski selbst in jenen Minuten erlebte, wo er dicht vor der Hinrichtung stand, und aus welchen er mit dem Blick des Propheten hervorging."

*Het antwoord der psychotherapie (Freud, Jung e. a.)*

Kan de mens receptief tegenover de hier genoemde in hem levende "Triebe und Entwicklungsmöglichkeiten" zijn? Kan hij door de grenservaring, de ondergangsbeleving, heen in zichzelf een ruimte ontdekken van waaruit hij nu eens niet met vaste en onschokbare zekerheid dingen en mensen be-en-veroordeelt, maar ontvankelijk is voor en bevrucht wordt door de in hem levende scheppende activiteit, die hem een nieuwe richting aangeeft?

Ik heb het al gesteld: daarvoor is nodig dat de mens zijn geloof in de onnipotente rede prijsgeeft. Het denken staat de beleving in de weg. Wat hier gevraagd wordt is wat Freud noemde een vrij zwevende aandacht om het in de mens opkomende spontane leven, de uitingen van het onbewuste, op te nemen. Jung <sup>25</sup> spreekt in dit geval van assimilatie van onbewuste inhouden, d.w.z. "eine gegenseitige Durchdringung bewusster und unbewusster Inhalte ..., nicht eine einseitige Bewertung, Umdeutung und Umbiegung der unbewussten Inhalte durch das Bewusstsein, wie dies gemeinlich gedacht und auch praktiziert wird." Jung duidt dan op de z.i. onjuiste en misleidende these alsof het onbewuste alleen een brutale, monstrueuze kracht zou zijn, alsof al het goede - voegt hij er cynisch aan toe - in het bewustzijn zou zijn gelegen. Hiermee komen we aan een zeer wezenlijke ontdekking, nl. dat het onbewuste daarom wordt voorzien van een negatief voorteken omdat het bewustzijn zich als positief stelt en daarmee het onbewuste in zekere zin moet devalueren als negatief en gevaarlijk. Naarmate het bewustzijn het onbewuste assimileert, vermindert het gevaar en de dreiging die het onbewuste op het bewuste schijnt uit te oefenen en voltrekt zich de ommekeer: het voorheen als dreigend en negatief beleefde wordt als hoopgevend en verlossend ervaren. „Im Unbewussten liegen keine Explosivstoffe, es sei denn, dass ein überhebliches und feiges Bewusstsein dort heimlich welche aufgestapelt had." Waar Jung op doelt is, dat daar waar het bewustzijn zich afschermt van het onbewuste, van de totaliteit, dat bewustzijn dreigt te verstarren in een oordeel dat slechts eenzijdig is en gefixeerd door een bepaalde optiek. Het gaat er echter

niet om dat deze optiek moet worden vernietigd, dat zou inderdaad destructie betekenen, maar wel dat het bewustzijnssysteem verruiming behoeft, doordringing door een bevruchtende werking, die het eenzijdige karakter van de aanpassing opheft en een aanpassing tot stand brengt tot de meer oorspronkelijke "arche-typische" laag van het bewustzijn. Het gaat om de doorverbinding met "het kind in de mens" waarbij het ongetwijfeld zo is dat deze verbinding eerder door het in de mens aanwezige - vaak onbewuste - verlangen wordt gerealiseerd, zoals dat ook uit overdrachtsverschijnselen blijkt, dan dat er sprake is van een bewuste wilsdaad.

De receptiviteit of ontvankelijkheid die hier wordt gevraagd ontmoeten we reeds eerder aan het begin van dit hoofdstuk in verband met het mythische denken. De bewuste wilsdaad daarentegen, gekenmerkt door doelgerichte activiteit kwam naar voren in verbinding met het logische denken. Wil de mens weer ontvankelijk worden voor het mythische - aangesproken worden door de werkelijkheid en zich aan haar toevertrouwen - dan moet het begripsmatige terugtreden ofwel doordringen worden door het mythische en zo doorgankelijk worden voor het mysterie, dat door dingen, feiten en gebeurtenissen heen spreekt. Dit vraagt een overgang van een deterministisch denken naar een antropologisch denken, zoals o.a. door L. Binswanger en V. von Weizsäcker werd voltrokken.

Bij L. Binswanger komt dit naar voren in zijn erkenning dat begripsmatige bepalingen geen werkelijke kennis van de mens kunnen geven. Daarom moet het begripsmatige denken worden overwonnen en plaats maken voor "Daseinserkenntnis", voortkomend uit liefde. Liefde fundeert het bestaan méér dan begrip, en pas vanuit de liefde worden de begrippen, de categorieën doorzichtig, worden ze ook pas in hun ware aard, nl. als "gegenständlich" gezien. Daarom is ook de tegenstelling natuur - geest niet wezenlijk, want natuur en geest zijn beide abstracties en "Daseinserkenntnis" gaat aan deze tegenstelling vooraf.

V. von Weizsäcker <sup>26</sup> , zich eveneens voorstander tonend van een antropologische geneeskunde, beschrijft de doorgankelijkheid van het antropologische verstaan als volgt: „dass der Mensch nicht in einer räumlichen, nicht in einer zeitlichen, nicht in einer von Kräften oder Energien bevölkerten Gehäusewelt ist, sondern dass er gleichsam durch den Raum hindurch, durch die Zeit hindurch, durch die Kräfte oder Energien und Zahlen hindurch lebt. Dieses "hindurch" will ausdrücken, dass diese seine Realität nicht begrenzen noch konstituieren. Da sie jeweils in jeder Gegenwart neu formiert eigentlich Improvisationen sind, so verliert hier das Weltbild seine klassisch-naturwissenschaftliche, auch seine physische Stabilität. Vielmehr ist die Realität des Menschen eine beständige Auseinandersetzung von Ich und Umwelt, eine immer erneute Begegnung von Ich mit Umwelt, ein flüssiger Umgang von Ich und Umwelt. Die logische Bestimmung kann eigentlich nur als ein beständiger Misserfolg beschrieben werden, so, wie wenn das immer wieder aufgebaute Kartenhaus immer wieder umfällt. Auch dieses Charakteristikum der logischen Bestimmung wird dann als Antilogik des lebenden Menschen bezeichnet und macht einen Teil von ihr aus."

Het is deze antilogische tendens die ook het denken van L. Binswanger doortrekt. Kennen is niet het bezitten van kennis, van een kennistheorie, van een in zichzelf gesloten systematiek, doch berust "auf dem Wagnis der Dasein-serkenntnis selbst." Dit betekent een kennen, dat bereid is zich te ontdoen van zijn categorieën, bereid is de werkelijkheid niet vast te stellen vanuit een buiten die werkelijkheid gedacht, objectief (doch imaginair) punt, doch terug te keren tot die werkelijkheid en zichzelf. De mens is in principe deel van de werkelijkheid en zijn "dasein" is niet meer in beschouwing te nemen zonder tevoren te bedenken dat daarmee het "da" wordt losgemaakt uit zijn levende verband. De imaginatie der kennende mens is niet een produkt van zijn denken, maar neemt de vormen aan die de werkelijkheid zelf schept: de "Gestalten". Wil de werkelijkheid als werkelijkheid worden gekend dan zal dat niet anders mogelijk zijn dan door zich aan de werkelijkheid toe te vertrouwen, door zich te ontdoen van het categoriale, categorieën zijn immers abstracties en in zoverre bewaren we daarin afstand van de werkelijkheid. Zo komt Binswanger er dan toe afstand te doen van elke systematiek die de ander al bij voorbaat inkapselt in enigerlei opvatting, hoewel hij wel bereid is elke opvatting in zijn betrekkelijke waarde te laten, nl. als "opvatting", in zijn "Nehmen-bei-etwas". Terwijl daar bovendien het wezenlijke verstaan gaat, dat niet uitgaat van een objectivum, maar "Hingabe an Dich" is <sup>27</sup> "Das Verstehen der Liebe öffnet Welt für den Durchblick auf Dich, für Begegnung mit Dir". Pas door liefde kan de werkelijkheid als werkelijk worden gekend, ja, eerst van daaruit is er ruimte voor de mens. "Wo man sich liebt, gibt's Raum". <sup>28</sup>

### *Het vak als entree*

Zo heb ik dan in dit hoofdstuk getracht het raam-werk aan te geven waardoor het thema zelfontmoeting en vervreemding is te naderen. Een raam-werk dat niet tijd-ruimtelijk is te verstaan, als zou het raam een kader zijn dat afsluit en een vak, dat zich als apart gebied laat definiëren, zoals begrippen zich als aparte entiteiten gaan gedragen, wanneer men ze definieert vanuit het tijd-ruimtelijke. Dan grenst vak aan vak, gebied aan gebied, begrip aan begrip. Deze verdeling in gebieden is niet funderend en primair. Zij schept geen gemeenschappelijkheid en geen door-verbondenheid. Het raam is voor mij eerder een venster, dat doorzicht biedt, dat - waar er al gescheiden wordt in binnen en buiten - deze gebieden met elkaar verbindt en de wisselwerking toelaat tussen het een en het ander, tussen de een en de ander. Dan wordt ook - waar er al sprake is van begripsvorming - het begrip zichtbaar in zijn funderende zin: begrip voor elkaar, gedragen door verantwoordelijkheid voor elkaar. Het begrip geeft dan doorzicht op het wezenlijk-menselijke, dat in elk gebied of vak toch het dragende element is. Het tijdruimtelijke wordt medium voor het onnaspeurlijke in de mens. Dan wordt het dialectische principe, dat begrippen, vakken, gebieden tegenover elkaar stelt en met elkaar in wisselwerking ziet, tot dialogisch principe. Of nog eenvoudiger gezegd: dan ontmoeten geen vakgebieden en geen afweersystemen elkaar meer, maar de ene mens de ander. De ontmoeting is een feit!

## HOOFDSTUK III

### DE ONTMOETING ALS FEIT EN HET BEGRIP 'ZELF'

#### *Ontmoeten is onwetenschappelijk*

Ontmoeting is geen feit onder de feiten, niet één uit een reeks, niet te verklaren uit een vooraf of hierna, niet iets dat is in te passen in een kader, dat mij bekend is. Daarom is ontmoeten onwetenschappelijk. Ontmoeten is leven en uit het leven voedt zich de wetenschap. Zij vormt modellen, kaders, begrippen. Maar deze zijn secundair. Primair is de ontmoeting. Zo kan Buber zeggen: "Im Anfang ist die Beziehung".<sup>1</sup>

Elk begin heeft dit frisse, verrassende, onmiddellijke. Er is geen sprake van reflectie, distantie, er is het aangesproken worden, opgeroepen worden, er is het appél.

Eigenlijk is elk nieuw begin een doorbraak. Het is niet afleidbaar uit het oude. Het is exclusief, niet herleidbaar, een geheel.

Van dit geheel maakt de mens delen. Hij splitst de werkelijkheid op en uit het "gegeven" vormt hij "gegevens", "feiten", waarop hij zijn weten baseert. Dan kan hij over de werkelijkheid, die hij eerst deelde, beschikken. Hij kan er zich boven plaatsen, in plaats van opgenomen te zijn in het geheel. Hij geeft zijn exclusiviteit prijs en wordt een buitenstaander, die op onderzoek uitgaat om zichzelf en de ander te ontdekken. Hij heeft het onmiddellijke kennen prijsgegeven.

Wetenschap kan hij alleen bedrijven, wanneer de ontmoeting achter de rug is. Wanneer hij de weg van het onderzoek heeft afgelegd. Dan komt hij tot conclusies. Dan krijgt zijn weten vorm. Maar steeds weer ontdekt hij dat de vorm het leven mankeert. De vorm is droog, koud en levenloos. Dan verlangt de mens weer naar de ontmoeting, naar terugkeer tot het leven. Zo kan vervreemding worden opgeheven.

#### *Objectiviteit als terugblik. Rosenstock-Huessy's taaldenken*

Het is Rosenstock-Huessy<sup>2</sup>, de filosoof, historicus en socioloog, die in zijn werk de gang van de mens, zoals hierboven geschetst, tot de zijne heeft gemaakt. Hierbij maakt Rosenstock-Huessy gebruik van een denken dat op taal berust en op de grammatica. Het is zijn overtuiging, dat de mens de wereld pas binnentreedt door de taal, want "de taal is het leven van het leven". Hierbij maakt hij niet, zoals de Grieken, onderscheid tussen begrip en woord, maar hij volgt de Hebreeuwse traditie, die deze onderscheiding niet kent en het denken uit het spreken afleidt. Het Griekse denken koppelt in het algemeen het begrip aan het beeld, de voorstelling (eidos). De Hebreeuwse traditie, waar Rosenstock-Huessy op stoelt, weigert het beeld als funderend te aanvaarden, verzet zich tegen beeldvorming en ervaart de beweging, de weg, als fundamenteel. De weg, die wordt afgelegd, na het aangesproken

worden komt eerst, daarna vormt zich achteraf het begrip. In het begrip is de beweging gestold, er heerst rust; het beeld, de voorstelling is een eindprodukt. Hierdoor dreigt de verstarring, de herhaling en de dood. Vanuit deze traditie kan men zeggen: alles wat zich herhaalt is dood. Leven is het onherhaalbare, unieke.

Het taaldenken van Rosenstock-Huessy onderscheidt zich van het zuiver logische denken in die zin, dat naar zijn opvatting en overtuiging de mens primair de aangesprokene blijft, de tweede persoon(jij), die pas door het aangesproken worden, het geroepen worden, tot actie komt en door dit proces, door deze ontwikkeling, komt tot zichzelf, tot het ontdekken van zijn "ik". Het ik is er niet primair, het vormt zich in tweede instantie. Ook ontwikkelingspsychologisch is deze positie de meest juiste. Het is alleen verwonderlijk, dat deze betrekking niet meer aandacht heeft gekregen. Wat wel in het huidige denken aan de orde komt is de notie, dat taal het primaat heeft, taal als de betrekking-scheppende instantie, die voorwaarde is voor de bewustwording en deze bewustwording ook structureert. De taal schept de betrekking, geeft het geheel aan van verhoudingen waarin de mens leeft en tot bewustzijn komt. Taal is geen produkt van de mens, geen menselijke functie (de Saussure <sup>3</sup> : "la langue n'est pas une fonction du sujet"). Taal is vlg. Picard <sup>4</sup> het "vooruitgegevene". En Lacan stelt (aangehaald door Mooy in "Taal en Verlangen") <sup>5</sup> dat taal de symbolische orde is, die de mens eerst als subject doet verschijnen. Taal is het geheel van verhalen ("le discours de l'Autre") dat met het taalsysteem de symbolische orde uitmaakt, waarin de mens tot bewustzijn komt en door middel waarvan hij zijn gesitueerd zijn onderkent. Taal structureert de posities die het subject inneemt, b.v. door de persoonlijke voornaamwoorden: ik-jij-hij-wij.

Rosenstock-Huessy's grammaticale methode <sup>6</sup> laat zien, dat de mens tot bewustzijn komt via een aantal fasen, die worden aangegeven door werkwoordsvormen.

Hij onderscheidt achtereenvolgens:

Het aangesproken worden: het horen;

Het daardoor in beweging komen: het gaan;

Het afleggen van een bepaalde weg (het traject): het gegaan zijn;

Het op de afgelegde weg kunnen terugzien: de reflectie.

Deze fasen houden verband met de volgende werkwoordsvormen:

De aanspraak komt overeen met de imperatief: "gal"

De aangesprokene voegt zich naar de opdracht, de conjunctief of aanvoegende wijs: "Ik gal"

Dan volgt het perfectum, de verleden tijd: "Wij zijn gegaan!"

Tenslotte komt de indicatief, waarin de mens de positie van de observator kan innemen: "Zij zijn gegaan!"

Pas in het vierde stadium past de wetenschappelijke, objectieve kenvorm. Niet in de eerste fase van de opdracht, daar regeert het "Du", terwijl in de conjunctiefvorm de subjectiviteit van de mens ter sprake komt: het "ik" dat de opdracht wenst uit te voeren, doch daarbij ten prooi is aan angst en vreugde, twijfel en groeiende zekerheid. Wanneer de opdracht is voltoerd, leert de mens gemeenschap kennen: "wij". Wie iets achter de rug heeft, heeft

iets gemeenschappelijks, iets gezamenlijks beleefd. Zo komt Rosenstock-Huessy ertoe om te zeggen: "Wir' dürfen nur die sagen, die erstmal auf ein 'Dich' gehört und als ein 'Ich' geantwortet haben." <sup>7</sup>

Al naar gelang de grammaticale fase van het gebeuren onderscheidt Rosenstock-Huessy nu een aantal taalvormen:

de profetische of appellerende;

de poëtische of lyrische;

de epische of historische;

de logische.

Ook nu weer zien we dat pas in dit vierde stadium het cognitieve aspect ter sprake komt en dat dit aspect slechts één der mogelijkheden is die wordt ontvouwd. In vier richtingen is de mens actief en pas in het alterneren van alle mogelijkheden openbaart zich de levendigheid van de mens. Plaatsen we hem slechts in een wetenschappelijk denkkader, dan missen we het inspirerende, dichterlijke en dramatische element. Tenzij de wetenschap zich vernieuwt vanuit het aangesproken worden, maar dan is er ook sprake van een doorbraak die de oude kaders openbreekt en de mens weer zichtbaar maakt. Deze nieuwe inzet is vlg. Rosenstock-Huessy altijd verbonden met het risico, met het offer, met het "imperfectum". Het is treden in het nog onvoltooide, het "niemandsland".

Ontmoeting kan niet als objectief-wetenschappelijk feit worden beoordeeld omdat we ons dan buiten de ontmoeting plaatsen, er niet meer aan deelhebben. Juist het feit dat de mens de aangesprokene blijft kenschetst het feit dat wij altijd in-relatie-leven of we dat nu willen of niet. Het menselijk gedrag kan niet vanuit een imaginair punt buiten hemzelf worden vastgesteld, zonder de mens van zichzelf te vervreemden. <sup>8</sup>

Daarom is het onmogelijk tevoren reeds een wetenschappelijke opvatting te hebben, die een afgerond karakter heeft, tevoren al te definiëren, zoals dat gebruikelijk is wanneer men over begrippen spreekt. Eerst komt het töt en mèt de mens spreken; pas daarna zal het mogelijk zijn óver hem te spreken.

### *Het denkkader als verstarring*

Wel zal het duidelijk zijn dat, waar er al geoordeeld, gedefinieerd en geëtiketteerd wordt, het juist dit oordelen is dat als verstarring, als afsluiting, dient te worden doorbroken, wil de mens weer horen, opnemen en verstaan. De werkelijke volgorde van het gebeuren is, om nog eens met Rosenstock-Huessy te spreken: "Aufhorchen, Mitteilen, Erzählen, Systematisieren". <sup>9</sup> Het omvattende systeem is niet het cognitieve, distantiërende systeem dat wij in de vorm van onze denkkaders hanteren, maar de taal: de dialoog <sup>10</sup>. Het denkkader, eenmaal als verstarring herkend (bedoeld is hier het kader dat zich verzelfstandigt en zich verheft boven de werkelijkheid als een niveau waarvanuit nu geoordeeld kan worden over de situatie) kan echter ook het platform zijn waarvanuit een nieuwe stap kan worden gedaan, nl. in de richting van de andere mogelijkheden die Rosenstock-Huessy ontvouwt. Daarin toont zich de mens vrij van een absolutistische, autoritaire denk-houding en

is weer bereid tot gehoor geven, tot het opnieuw opnemen van het woord dat tot hem spreekt door mensen, dingen en gebeurtenissen héén. Dan identificeert zich de mens niet meer met zijn denkkader en wordt het vak dat hij beoefent geen systeem dat hemzelf en de ander opsluit en door de opgelegde systematiek de spontaneiteit en de vrijheid beklemt. Ikzelf neem weer deel aan het proces, de wisselwerking tussen de ander en mijzelf. De toegepaste methodiek is dan geen vast referentie-kader meer, dat mijn handelen van buitenaf bepaalt en mij als het ware buiten mijzelf om, overweldigt. Is de methode een starre vorm, een regelsysteem, iets onveranderlijks, dan staat zij in tussen mens en mens. Dan blijkt zij een distantiëringstechniek, die mensen van elkaar vervreemdt. Wat ik voorsta is een andere wijze van omgaan met elkaar, zodat de methode weer in haar ware betekenis wordt erkend: niet meer als vormgebondenheid maar als meta-hodos: boven de vorm uit. Dit betekent een herstel van de betrekking die mensen met elkaar verbindt als gelijken omdat ieder "anders" is. De aanspraak gaat dan weer primair uit van de mens en niet van het systeem waarin de mens is opgenomen. Dan is de methode weer herkend als weg, als een mij geboden mogelijkheid een eindweegs met de ander op te trekken en hem zo te leren kennen.

### *Het "spreken over"*

Al te zeer zijn we gewend geraakt aan een spreken "over" de mens in plaats van "tot" en "met" hem. Trimbos signaleert terecht dat dit inherent is aan het wetenschappelijk denken. Hij geeft als voorbeeld uit de psychiatrische traditie Griesinger's uitspraak "Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten". Met deze uitspraak wordt, zegt Trimbos, de dialoog met de psychisch andere, vreemde beëindigd ten gunste van de dialoog over de patiënt naar beste medische traditie<sup>11</sup>. Wie "over" de mens spreekt, heeft hem als mens uit het oog verloren en tot object van wetenschappelijk denken gemaakt. Zo kan het schijnen of we bepaalde gezichtspunten kunnen onderscheiden en kunnen spreken over de mens als een biologisch, psychisch of sociaal wezen, maar daarbij elimineren we dat de mens zich zo niet bewust is en dat deze aspecten een geheel vormen. Natuurlijk kunnen we de mens aan een lichamelijk, psychologisch of sociaal onderzoek onderwerpen, maar in het woord "onderwerpen" wordt al duidelijk dat we de mens tijdens zo'n onderzoek aan iets dienstbaar hebben gemaakt, nl. aan het gekozen uitgangspunt. (Vgl. Metz)<sup>12</sup>. We laten een bepaald gezichtspunt prevaleren boven de vrije uitwisseling tussen mens en mens, zoals dat zich toont in een gesprek, in hoor en wederhoor, in vraag en antwoord, in een samenzijn dat zich uitdrukt in een verlangen de ander onbevangen te verstaan en te leren kennen. Natuurlijk kan ook een onderzoek tot dit kennen bijdragen, maar het blijft een partieel kennen en niet meer dan dat. Het rechtvaardigt geen verheffing van de een boven de ander.

Ook het gesprek kan bijdragen tot het kennen van de ander, als bron van gegevens op psychologisch, sociaal en ander gebied, maar wanneer mijn activiteit als onderzoeker zo doelgericht is, dat dit het samenzijn bepaalt, wordt dwang uitgeoefend. Het gesprek als dienende, bemiddelende functie, be-



middelt niet meer maar dwingt. Er treedt een vertekening van de omgang op, zoals die ook zou optreden wanneer de ander mij zijn doelstellingen zou opdringen. Doch ook deze dominantie, die zelfs tot blokkade kan worden als het protest tegen de eenzijdigheid in het omgaan met elkaar niet wordt gehoord, heeft een keerzijde. Immers, wanneer de dominantie in het contact ter sprake kan komen, kan een deblokkering worden ervaren, waardoor in de plaats van een breuk een nieuw contact kan worden bewerkstelligd en een wederkerigheid opgeroepen, die niet meer wordt gestoord door dominantie (macht) van de één en afhankelijkheid (onmacht) van de ander.<sup>13</sup> (Vgl. Rolin).

### *Geldingsdrang werkt kleinerend*

Waar het om gaat is de degraderende werking van de dominantie op te heffen en de kleinerende geldingsdrang, die daaraan inherent is, om te zetten in begrip. De eenzijdigheid in het contact, niet waargenomen door de beperktheid van het door het vak vernauwde gezichtsveld, geeft aanleiding tot beslaglegging vanuit de genoemde eenzijdigheid. De mens wordt ondergeschikt gemaakt aan een bepaald doel. De verstarrende werking die dit op de situatie heeft (Van den Hoofdakker<sup>14</sup> spreekt hier van een handhaven van de status quo door de arts als beter-weter) biedt echter tevens een nieuwe mogelijkheid, nl. af te stappen van het voetstuk; de zekerheid en veiligheid van het vooropgestelde kader prijs te geven en daardoor te ontdekken dat de onderzoekssituatie deel wordt van een ruimere, meer universele relatie, die de betrokken mensen niet al bij voorbaat onderwerpt aan een bepaald "plan". De identificatie met het aanvankelijk gestelde doel (hoe dan ook geformuleerd) vervalt. Wat zich voordoet is een scheiding tussen wat aanvankelijk werd voorgenomen en wat zich nu openbaart. Het heden wordt zichtbaar als iets nieuws, niet afleidbaar uit het verleden; onderzochte en onderzoeker staan nu anders tegenover elkaar: zij worden elkaar opnieuw gewaar!

We zouden kunnen menen dat het functionele verband, dat tussen hen bestond nu verloren is gegaan, dat dit afwending kan betekenen, verlies aan belangstelling. Dan zal blijken of de partners elkaar alleen beschouwen als exponenten van hun functie, hun rol, of dat er nog "meer" aan de orde is. Dan zal ook blijken of het articuleren van het samenzijn in termen van onderzoeker en onderzochte de enige wijze van samenzijn is die wordt geaccepteerd. De wisselwerking tussen mensen kan zich verenigen tot een dergelijk formeel rolgedrag. De dialoog kan worden ontweken. Het inspirerende, dichterlijke en dramatische element is dan uit de ontmoeting geweken. Maar op de achtergrond blijft een gemis volbaar, een gemis dat mij met mij-zelf confronteert.

### *De ander is "anders"*

Maar kan ik de wisselwerking tussen de ander en mijzelf wel ontwijken? Kan ik mij onttrekken in een formeel rolgedrag, dat de orde bevestigt van een tevoren vastgesteld kader? Als de ander tot mij spreekt en aan het weefsel van

mogelijkheden en betekenissen dat zich tussen mij en de ander bevindt (de onuitgesproken taal) zijn zeggen toevoegt, dan is dit zeggen niet iets dat kan worden opgeteld bij welke tevoren vastgestelde orde van zaken dan ook. Het kader, of het nu van psychologische, sociale of welke andere aard ook is, is een orde die niet door de ander als "Ander" wordt aangevochten. Hij is er als degene die bereid is te vertrekken. Die zijn orde niet oplegt als een dwang of verstoring van bestaande ordeningen of encadreringen, maar deze orde, deze structuur verlaat ... Hij brengt geen breuk, maar confronteert de mens met zijn afwezigheid: zijn "absence ardente". Levinas<sup>15</sup> spreekt in dit opzicht van de presentie van het gelaat, dat in zijn weerloosheid het buitengewone van de andere mens openbaart en mij met de "Ander" confronteert, met een verlangen dat uitgaat boven het ingevoegd worden, opgesloten worden binnen een tevoren vastgestelde orde van betekenissen, maar deze betekenissen interpuncteert door zijn aanwezigheid. Daarom is de ander als "Ander" het punt waar hij mij raakt en mij confronteert met mijzelf en mijn bereidheid hem toe te laten of niet.

De mens als mens verstoort de orde niet, hij verlangt toegelaten te worden, hij roept mij op in te treden in die dimensie, die hem niet terugbrengt tot hetzelfde (d.w.z. tot het moment in een systeem), maar hetzelfde juist vernieuwt vanuit het anders-zijn. De herhaling wordt doorbroken door de presentie van de ander als "Ander".

### *De imaginaire en de symbolische orde*

Mooy onderscheidt in navolging van de Franse analyticus Lacan de imaginaire en de symbolische orde<sup>16</sup>. De imaginaire orde is verbonden met het beeld; de symbolische met het woord. De ander kan nooit degene zijn waarvoor ik hem houd: dan zou hij alleen maar het (imaginaire) object zijn van mijn verlangen. Weliswaar zijn ouders voor het kind beelddragers van zijn verlangen, maar de wederzijdse behoefte-bevrediging kan nooit volledig zijn. De taal is daarom zo wezenlijk, omdat zij de mogelijkheid biedt te ontdekken dat de ander nooit het evenbeeld is van mijn verlangen. Het kind krijgt een naam en identificeert zich met deze naam. De identificatie met het beeld geschiedt nu via het woord. De taal biedt de mogelijkheid aan het kind het onderscheid te articuleren tussen de ander die de Ander is en de andere-gelijke: nl. degeen waarvoor hij hem houdt. De imaginaire bestaansvorm is alleen maar als fata morgana te realiseren: als droom, als imaginatie. Het zich realiseren van dit onderscheid noemt Schottlaender: "het vallen uit het spiegel-bestaan". Zo komt hij met betrekking tot de psychotherapeutische relatie tot de formulering: „Ein Psychotherapeut mag sich noch so sehr als reiner Spiegel für die Übertragungswünsche seiner Patienten vorkommen, erst wenn er begreift dass sein Sturz aus dem Spiegeldasein in die irrende Menschlichkeit den Patienten ermächtigt, an den eigenen Wert in der Welt zu glauben, ist er aus einem Naturforscher ein echter Vertreter der neuen, personalen, der anthropologischen Psychotherapie geworden."<sup>17</sup>

In de taal is deze positie vrijgelegd door de vocatief: het aangesproken, geroepen worden. Wie ben je? Ben je wel degeen, voor wie je jezelf houdt? En

zo komt Schottlaender ertoe om te zeggen: „Alle Du-Sicht beginnt mit Enttäuschung, mit Aufgeben infantiler Ansprüche zugunsten vorbehaltloser Anerkennung.“<sup>18</sup> Immers zolang de mens zich nog vereenzelvig met het beeld dat hij van zichzelf heeft gevormd, zolang hij de ander nog met een ideaalbeeld confronteert (vgl. het kind dat zijn ouders nog ervaart als machtige goden), zolang leeft hij nog in de imaginaire orde, gekenmerkt door beelden en niet door het woord. Zolang ik de ander de plaats toeken van de imaginaire ander, maak ik hem tot object van mijn doelstellingen. Hij krijgt pas het statuut van subject, zodra ik hem en hij mij niet meer plaatst binnen het raamwerk van ons beider imaginaties. Dan ontstaat wel een complementaire of symmetrische interactie, maar deze blijft dueel, d.w.z. er schijnt een soort twee-eenheid te zijn ontstaan, die de partners vastnagelt aan een star patroon, dat geen vrijheid meer kent en de wisselwerking beperkt tot een beiderzijdse behoeftebevrediging (bevestiging van elkaars rol). In de relatie arts-patiënt heeft dit tot gevolg dat de arts de patiënt in zijn rol als patiënt (lees: mindere) bevestigt en de patiënt de rol van arts (lees: meerdere). Eigenlijk schept elk kader een dergelijk vast patroon, waarbij de partners slechts op een voorgeschreven wijze met elkaar kunnen communiceren. Daarmee wordt ook de taal, de wisselwerking tussen mensen, geweld aangedaan. Wat optreedt is de vaktaal, een voorgeschreven formule, een vastgesteld aantal termen, maar deze vaktaal laat niet die interactie toe, die de eigenheid van de taal, als juist datgene wat elke objectivering en elke betekenis steeds weer in een nieuw verband en een nieuwe context plaatst, intact laat.

### *De macht van het stelsel*

Des te meer de mens in deze tijd wordt geconfronteerd met een sociale orde, die door middel van haar instituties een gedrag voorschrijft dat is gericht op aanpassing aan bestaande systemen en hun doelstellingen, des te sterker wordt een verlangen zichtbaar (zie de literatuur over de adolescent: Keniston, Schelsky, Beets e.a.) zich van de druk die regels en gewoonten uitoefenen te bevrijden. Het stelsel wordt als een keurslijf ervaren; afwending en/of opstandigheid zijn het gevolg. Het is deze reactie, die ook wel de beleving van het "anders"-zijn is genoemd. Anders, omdat de mens zich in de wereld der objecten en als objectief aan hem opgelegde normen, beleeft als anders, nl. als subject, als een eigen identiteit, een "ik" dat zich ten aanzien van de sociale werkelijkheid als apart en eigen ervaart, als een wezen met een innerlijk. Heidegger spreekt in dit verband van de "Aufstand des Menschen in die Subjektivität". En Brecht zegt in zijn "Vom menschlichen Denken": „Je vordringlicher die Objektivität des Objekts wird, desto radikaler erschliesst sich die Subjektivität des Subjekts.“<sup>19</sup> Dit betekent niet dat de mens niet in staat zou zijn tot een aanpassing aan de eisen van de buitenwereld, maar deze aanpassing blijft dan toch betrekkelijk oppervlakkig en wordt gekenmerkt door wat Jung de "persona" noemt, het "masker" waardoorheen de mens als "zelf" spreekt. Hoewel het Jung er niet om was begonnen dit zelf als een strikt individuele en persoonlijke kwaliteit te verstaan, uitdrukking van

het unieke van de mens, onderscheidde hij toch het zelf van de persona, de uiterlijke aanpassingshouding van de mens. Jung beschouwde immers het zelf als gebed in de archetypische werkelijkheid, die hij als dragende collectieve bewustzijnslaag verstond, gekenmerkt door beelden en symbolen van de mensheidsgeschiedenis en daardoor onttrokken aan de subjectiveringstendenzen van het ik. Ontdekt de mens in zichzelf een innerlijke wereld, het "inwendig object", dan ontmoet hij daar vlg. Jung zichzelf, dan vindt hij langs deze weg toegang tot zijn eigen individualiteit, die daarmee als niet meer afhankelijk van de buitenwereld wordt beleefd. Hij individualiseert. De instelling ten opzichte van de maatschappij wordt een meer introverte, hetgeen de mens in zekere zin vrijwaart ten offer te vallen aan de druk, die de buitenwereld op hem uitoefent. In zoverre biedt Jung een leer, die wel eens als aristocratisch is aangeduid. Zij stelt de mens apart, opgenomen in het zijn en het zelf. De maatschappij is daarbij eerder het afzetgebied van de mens dan zijn oorsprong.

Een andere schrijver, die het probleem van de mens meer historisch en vanuit een religieus existentialistische hoek beschouwt, is Berdjajew. De geschiedenis leert ons, zo zegt Berdjajew <sup>20</sup>, dat de individuele mens eigenlijk altijd is verdrukt. Het is de tragiek der geschiedenis dat zij in haar historische objectiveringen altijd weer onverschillig bleef voor het belang van het individu en de menselijke persoonlijkheid ondergeschikt maakte aan enigerlei algemeen belang. In de vorige eeuw was het Hegel die in zijn overwegingen uitging van de "objectieve geest", die zich in de geschiedenis zou openbaren, een stelling met een overwegend anti-personalistisch karakter, waartegen geesten als Dostojewski, Kierkegaard en Nietzsche met kracht hebben geprotesteerd. De objectivering waarvan Hegel was vervuld, betekende een afwending van de werkelijkheid als "Ich und Du", afwending van de werkelijkheid der menselijke existentie. En het lijkt dat Marx deze objectieve geest waarvan Hegel nog was vervuld, heeft omgezet in de onmenselijke economische druk, waaraan de mens werd blootgesteld en waardoor hij zich niet meer als mens kon verwerkelijken in de maatschappij.

### *De dialectiek en de modellenstrijd*

We zouden de opvattingen van Jung als een individueel systeem-model kunnen opvatten, terwijl de opvattingen van Marx de mens plaatsen in een sociaal systeem. De dialectiek voltrekt zich in het individuele model meer in de mens, in het sociale model tussen de mens en zijn omgeving: de sociaal-economische orde.

Het gedrag wordt in het eerste geval als individueel kenmerk gezien, in het andere als een uitvloeisel van de interactie met de sociale context. In een theoretisch betoog over het gedrag van de mens kunnen we de beide leerstellingen: individueel of sociaal model, tegenover elkaar plaatsen. Maar de mens blijft dan toch weer aan een bepaalde beschouwing onderworpen. De dialectiek zet zich voort in een strijd tussen leerstellingen, o.a. tot uitdrukking komend in de huidige modellenstrijd in de psychiatrie. In beide gevallen wordt de mens in een bepaald kader geplaatst, dat als begrippensysteem

de mens tracht te vatten. In de wetenschap is dit een volstrekt legale procedure. Zo onderscheiden zich o.a. vakgebieden als psychologie en sociologie, al naar gelang hun meer op het individuele en sociale model berustende opvattingen en methoden.

Trimbos<sup>21</sup> onderscheidt in navolging van Edelson vier empirische systemen: het culturele, sociale, persoonlijkheids- en fysiologische systeem. Het zijn vooral de beide laatste die als model hebben gediend voor de psychiatrie. Hetgeen de kennis omtrent het zieke-en-gezonde gedrag van de mens duidelijk heeft beperkt. Bovendien merkt Trimbos terecht op, dat wetenschap de werkelijkheid mens nooit volledig recht kan doen, zij oriënteert zich op deelgebieden, maar voert niet tot een directe kennis.

Kan de wetenschap als zodanig niet verder gaan, de mens die wetenschap toepast, die met de mens in directe zin te maken krijgt, wanneer hij de ander ontmoet, wordt voor de keus gesteld: zich door middel van zijn wetenschap te distantiëren, of in te gaan op de nood van de mens, door de wetenschappelijke reserve prijs te geven en zich als mens, ongedeeld, te laten aanspreken en te antwoorden. Hierbij sluit ik aan bij het verlangen van de mens, in een meer rechtstreeks contact met de werkelijkheid, met de mens, met de ander, te komen; de mens niet op te splitsen in een aantal kaders, die als vakgebieden afgrensbaar zijn, maar de kaders te blijven zien in hun onderling verband en het aparte kader, het eigen vak, te ervaren als entree, als mogelijkheid voor mij de ander als mens te ontmoeten. Hem, de mens, niet onder een aantal gezichtspunten te rangschikken, waardoor hij voor mij hanteerbaar wordt als sociaal, psychologisch of biologisch wezen, maar via deze invalshoeken aansluiting, begrip, contact met de ander te krijgen. Het uitgaan van het referentiekader heeft, zonder deze ruimte voor de mens, iets bekrompens, iets naïefs. Het handhaven van deze bekrompenheid toont zich pijnlijk in de eigendunkelijkheid en betweterigheid van vakgenoten. Zij verheffen zich boven de medemens, door hun kennis als een afgezonderd, min of meer ontoegankelijk gebied te presenteren. Anders gezegd, als drager van kennis dreig ik autoriteit te worden, en als ik deze autoriteit zelf al niet wens, dan nog word ik keer op keer in de verleiding gebracht mijzelf als zodanig te laten gelden. Wanneer de mens zich in zo'n situatie niet in deze rol laat manoeuvreren, is dit iets dat wezenlijk bijdraagt tot de bevrijding van de mens uit zijn afhankelijkheidspositie en dient dit tot een beter bestaan van de mens als mens. Dat wil zeggen: het geeft de mens zijn recht op zelfbeschikking en zelfrespect terug. Het gaat in eerste instantie niet om de kennis, die ik mij heb verworven, niet om een bepaalde techniek of vakbekwaamheid, maar om de mens als mens. Kennis dient hieraan ondergeschikt te zijn. Het is de inzet van de mens als mens die fundamenteel is en dit - zo stelde ik al eerder - verandert de ganse verantwoordelijkheid. Het is niet meer vanuit de hoogte van mijn kennis-niveau, dat ik de ander bejegen, maar ik de-professionaliseer, niet door mijn vak de rug toe te keren, maar door het ondergeschikt te achten. Dan treed ik niet buiten mijn vak, maar eerst recht er in.

De opdracht en inzet van de mens als mens betekent geen nieuwe rol, geen nieuw patroon, geen nieuwe code, maar het is in wezen het vrijkomen van de dwang, die regels en gewoonten op mij leggen. Het is de aanvaarding van mijzelf-de ander-en de wisselwerking tussen ons beiden. In deze aanvaarding ligt het ongewisse, het onzekere, al datgene dat in het eigen wezen en dat van de ander braak ligt aan mogelijkheden. Aan mogelijkheden, die ik onbenut laat verschraken door mijn eenzijdigheid, door verloochening van mijn wezen terwille van een bepaalde rol (van arts, patiënt, cliënt, enz.). In deze aanvaarding ligt de entree voor mijzelf en de ander als mens. In deze aanvaarding betreden we "niemandsland", een gebied waar geen vakman heer en meester is en geen der partners de ander de wet voorschrijft of gebonden is aan een bepaalde rol. Het is, dunkt mij, erg belangrijk tot deze stap te komen, deze stap te doen, want zo word ik belet me te vereenzelvigen met de rol of functie die ik vervul, zodat de "functionaris", die toch een machtsfiguur vertegenwoordigt, niet meer zo ernstig behoeft te worden genomen. Wat optreedt is een zekere losheid, waardoor ook de ander wordt bemoedigd los te komen van zijn verstarringen en de mogelijkheid wordt geboden een doorbraak te realiseren uit het netwerk van beveiligingen en zekerstellingen, waarmee nu eenmaal een ieder zich pleegt te omringen. Tevens wordt de mens daarmee genoopt tot eenvoud in zijn spraakgebruik, tot het loslaten van de vaktaal, want vaktermen werken dodend en isolerend en bemoeilijken het menselijke contact onnodig, als ze het al niet geheel blokkeren. De grotere eenvoud maakt het mogelijk zich te realiseren dat wetenschap, het feit dat we iets in een kenbare vorm brengen, een streven inhoudt deze vorm te verabsoluteren en dat daarmee een status quo wordt geschapen. Dan gaat het bereikte ons beperken, omdat we niet verder reiken dan het bereikte. De gekozen vorm houdt elke wijziging en verbetering tegen.

De mens echter zal zich nooit gedragen zoals de wetenschap dat wil en wetenschappelijke denkbeelden hebben niet het eeuwige leven. Zij blijken duidelijk tijdgebonden en daardoor zeer betrekkelijk. Deze relativering kan het kennen zeer ten goede komen. We nemen dan geen absoluut standpunt meer in waardoor we vanuit een bepaalde afstand mensen beoordelen, maar zijn bereid deze afstand betrekkelijk te stellen. We zullen dan ook minder geneigd zijn met verklarende termen het onbegrijpelijke in te kapselen, maar het te laten voor wat het is. In het verklaren schuilt immers een bepaald oordeel, dat de ander kan treffen en hem op de een of andere wijze kan verwonden. Ook kan de verwonding, het leed, met verklaringen worden bedekt, waardoor het lijkt alsof leed slechts een wetenschappelijk verantwoorde behandeling nodig heeft om geëlimineerd te worden.

Wetenschap is, zo zouden we kunnen zeggen, schuldafleiding. Het is de bacterie, die mij ziek maakt; het zijn de complexen die mij ongelukkig maken; het zijn de sociale omstandigheden waardoor ik mij niet ontplooiën kan. Of ook de cultuur. Elk systeem dat we toepassen, werkt op deze wijze. Via het referentie-kader dat wordt gekozen wordt schuld verschoven, maar de mogelijkheid scheppen schuld te verschuiven is nog niet het opheffen van schuld.

Eerder toont zich de wetenschap hier als een vorm van ideologie, met als thema: het ongewenste te elimineren. Deze eliminering vindt haar grens bij het onvermijdelijke van de dood. Of: bij het prijsgeven van het reductieve wetenschappelijke standpunt. Maar is de wetenschapper hiertoe bereid? Bereid zichzelf en de ander als mens te ontmoeten? Trimbos<sup>22</sup> is op dit punt pessimistisch. Hij zoekt het meer in een goede coördinatie van vakgebieden dan in een zich universeel oriënteren van de individuele wetenschapsbeoefenaar. Door dit laatste, zegt hij, ontstaat de indruk van een soort veredeld amateurisme. Hij ziet geen plaats voor een moderne bio-psycho-sociaal verantwoorde geneeskunde, geïntegreerd in één persoon. Is zijn conclusie terecht? En is specialisering bij voorbaat een belemmering om tot de mens als mens door te dringen? Zijn rubriceringen, nosologische systemen distantieeringstechnieken, die de mens inkapselen in een bepaald model?

*Hans Trüb*

Reeds in de twintiger jaren beschrijft Hans Trüb<sup>23</sup> in het (overigens niet-medische) tijdschrift "Die Kreatur" in een kort artikel, dat hij bescheiden "Eine Szene im Sprechzimmer des Arztes" noemt, hoe het hoogste weten als niet-weten verschijnt (Lao Tse<sup>24</sup>) en daaraan toevoegend geeft Trüb weer hoe zich in hem, als psychotherapeut, dagelijks omgaande met zijn patiënten, de crisis voltrekt: "die Ablösung des Arztes von seiner Theoriebildung". Het weten omtrent de zieke, de ziekte en de daaraan gekoppelde vorm van behandelen wordt plotseling onzeker. Het niveau van de arts, zijn weten, een pretentie. Elke poging het ziekelijke proces van buitenaf (vanuit het referentiekader dat wordt gekozen) op te heffen: een compensatiepoging, die aan diepte mist en het leed niet opheft. De poging, het ziekelijke proces van buitenaf aan te grijpen en op te lossen, loopt dood. Het doorzetten van het behandelingsplan (vgl. Balint's opvatting dat de arts een aan hem openbaar weten schijnt te bezitten omtrent het verloop van de ziekte!) wordt nu eerder een afweer van de ondergangsangst (ook bij de arts) dan een hulp, een gebrek aan vertrouwen in vernieuwing en doorbraak van binnenuit. Het plan van de arts ligt in het verlengde van het programmatische, het is programmawerk, geen beleving van vernieuwing en geen doorbraak naar een zelfbesef dat via de ondergangsbeleving wordt geschonken. Het wordt zichtbaar als afweer, als strijd tegen verlies aan houvast en macht over de ziekte. Maar de strijd moet uiteindelijk worden opgegeven en aan de grens van mijn weten staat de afgrond, stelt Trüb. Het is deze afgrond, die Pascal in zijn *Pensée's* memoreert en die hij blijkens zijn biograaf ook lijfelijker ervoer, en hem met angst vervulde<sup>25</sup>. Zo komt Trüb tot de erkenning dat aan de grens van zijn weten het niet-weten ligt, een niet-weten dat als angst, onzekerheid en ondergang wordt ervaren ... wanneer de mens zich in zijn theorie, zijn systematiek, zijn vak wil handhaven. Maar de grens die hij bereikt, is niet de afsluiting van zijn functioneren in de relatie mens-mens. Trübervaart aan de grens van zijn kunnen en kennen, aan de grens van zijn macht over de zieke en de ziekte, de onmacht en deze onmacht moet doorleiden, ondergaan worden. En juist door dit doorlijden ziet hij de zelfkant, de tegenkant van zijn

doen en laten, maar daar voltrekt zich dan tevens de radicale wending van de theorie-vormer, de weter- over (de betweter), naar de belever, naar de mens die nu zelf aan den lijve het ondergangsbeleven ervaart en daarin gelijke is van de ander - de patiënt. Dan ontstaat een weten van het niet-weten (Lao Tse) en daarin verliest de arts zijn betweterigheid, zijn bolwerk.

Trüb ervaart aan deze grens gekomen niet, dat nu zijn arts-zijn onmogelijk wordt, wel dat hij dit arts-zijn nu anders verstaat, meer vanuit zichzelf, vanuit het eigene. Hij zegt: "Hört an dieser Grenze sein Wirken als Arzt auf, oder beginnt es hier erst eigentlich? Ist er nicht gerade im Begriff, sein Arzt-sein im tiefsten und entscheidensten Sinne zu erleben? Und droht er nicht anderseits, indem er den Menschen der Theorie opfert, seine wirkliche Bestimmung zu verfehlen?"<sup>26</sup>

Het is duidelijk: de arts stapt van zijn voetstuk af, hij gelooft niet meer in zijn eigen theorie, omdat hij aan de grens van zijn weten gekomen, de mens ontdekt, de mens die hijzelf is en de ander.

Wat zich voltrekt is nooit geheel te vatten van buitenaf, als buitenstaander; aan de grens van het vatbare wordt de mens zelf het onvatbare bewust, niet als een bezit maar als een opdracht die met hem-zelf samenhangt, een opdracht die het hem voortaan niet meer mogelijk maakt in de vroegere naïviteit en opzettelijkheid terug te keren. Maar wel kan hij van hieruit opnieuw beginnen.

### *Zelfontmoeting*

De zelfontmoeting die in dit ondergangsbeleven wordt ervaren, is niet specifiek voor bepaalde mensen, voor zieken, devianten, begaafden, zoekers naar extreme ervaringen. Het is de simpele beleving van de breuk die het weten doet ontstaan, wanneer het zich van het niet-weten losmaakt en het doorleven van die breuk, van de afgrond die zich opent wanneer de mens aan de zelfkant van zijn doen en laten ontwaart wat hij heeft verloren: zijn spontaneïteit, zijn onschuld, zijn verbonden-zijn met zichzelf en de ander. De mens zelf treedt uit zijn schaduw-bestaan, dat hij voert in de diverse vakgebieden (sociaal, psychologisch, biologisch) en openbaart zich als een levende realiteit. Wie zich verliest in de vakgebieden verliest dit contact, verliest zichzelf als mens en de ander als mede-mens. Hij wordt onderworpen aan de wetmatigheid van de vak-methodiek. De methode is dan geen weg meer, maar een starre vorm. Maar weigert de mens niet zich te onderwerpen aan een systeem dat niet aan zijn mens-zijn beantwoordt?

Zo komt Erich Gutkind ertoe te stellen: "Soul is always human soul, it cannot, therefore, be a kind of dynamic principle, and the so-called scientific psychology is false from the start. Soul is something that is always in the present, it can never be in the beyond, can never be absent. It is life and relates to man, not to things; this is why it refuses to be subsumed under any scientific concept. For man cannot be conceived in terms of anything but man. Psychology, ethnology, philosophy, religion, history, economics, biology all these methods of approach to the study of man are only of heuristic value. The only legitimate approach is through man himself. Man's significance as



man is the only explanation of him that will stand. The complete human man ("der Menschen-Mensch") causes the whole of existence including man, to be raised up and to stand firm."<sup>27</sup>

Gutkind keert als het ware de gebruikelijke procedure om. Niet vanuit zijn reducties kan de mens worden verstaan, maar vanuit zijn hoogste en uiterste mogelijkheden. In zoverre is zijn benadering te vergelijken met Maslow's poging de mens vanuit top-ervaringen, zijn meest levende momenten, te verstaan. De fundamentele relatie blijft vlg. Gutkind (naar zijn Hebreeuwse traditie) de relatie mens-wereld-god. In deze relatie is de mens de onmisbare schakel en dat verleent hem zijn unieke kwaliteit en waardigheid. „The whole universe becomes articulate through man and through man alone. Man opens all thing, but is itself opened by God. Man like Adam, gives things their names, and the world is, in a sense, a parley between God and man." Het is deze openheid naar beide zijden, die de mens maakt tot wat hij is. Hij sluit niets buiten, niets is hem vreemd, hij heiligt de betrekking met wat hem tegemoet komt, met wat hij ontmoet. Zo stelt ook Buber het in "Ich und Du": dit grondwoord in de heiligende betrekking tussen mensen, de Ich-Es relatie kan deze één-makende werking nooit hebben. „Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden." Wie "het" zegt, reduceert, beperkt, distantieert. En zo zegt Carp terecht: „Wetenschap doodt de werkelijkheid, maar schept voorlopig zekerheid en hiermee is haar taak gekenschetst."<sup>28</sup> Haar zekerheid is een tijdelijke.

De mens die zich vereenzelvigd met zijn wetenschappelijke inzichten, die zich houdt aan zijn "weten", ontwijkt daarmee de klemmende onzekerheid, de grenservaring, blijft binnen een afgrensbaar gebied. Maar daarmee is hij niet zich-zelf, hij vertegenwoordigt slechts een deel van zichzelf. In een later hoofdstuk komt dit als partiële identificatie naar voren. Er blijft een onverklaarde rest, die het gehele wetenschappelijke stelsel op losse schroeven zet. Het is alléén de mens die dit wetenschappelijke vacuüm kan betreden en daarmee komt hij als Trüb tot de ervaring van een uiterste hachelijkheid. Maar zo ontdekt hij tevens de ruimte waarin nu eens niet wordt geoordeeld en geen rubricering noch distantieering meer mogelijk is. Van daaruit worden vakgebieden ondergeschikt aan de mens; zij verliezen hun machtsgreep op hem, worden dienend en gedragen door de beleving van het mysterie, dat tenslotte elk weten markeert als begrensd en beperkt.

### *Het 'zelf'*

Hoe kan de mens zelf dan anders worden verstaan dan als een wezen dat in zijn "zelf" het leven draagt, zoals zijn oprechte gang toont. Hij bukt zich niet voor de machten om hem heen. Hij spiegelt zich niet in "holle en bolle spiegels" (de term is van Verbeek) en laat de beelden voor wat ze zijn. Hij krijgt oor voor de stem die hem oproept uit de concepten, de opvattingen "over" de mens. De aandacht verplaatst zich van zijn zelfconcept naar het leven dat door dit "zelf" wordt ontvangen.

In zijn zelf ontmoet hij zichzelf.

Het begrip zelf-ontmoeting is in de psychiatrie niet gebruikelijk. We treffen

het als "Selbstbegegnung" aan bij Sholem<sup>29</sup>, wanneer hij de profetische mens beschrijft. De profeet ervaart in een toestand van zelfvergetelheid ("Entrückung") zijn eigen zelf, dat tegenover hem staat, hem toespreekt en hem de toekomst verklaart.

Deze toestand van zelfvergetelheid, van extase, wordt ook bij mystici beschreven en het is J.E. Meyer<sup>30</sup>, die in zijn boek "Die Entfremdungserlebnisse" een kort hoofdstuk wijdt aan het verband tussen depersonalisatie en mystieke verzonkenheid. Hij ziet verband tussen deze toestanden, waar in beide gevallen de mens wordt onttrokken aan het beleven van het contact met de werkelijkheid (de buitenwereld). Meyer formuleert: „Eine Ubereinstimmung zwischen Depersonalisation und den Zuständen der Ekstase, Ver-zückung und Versunkenheit besteht also in der Abgeschiedenheit von der Welt." Het verschil is vlg. Meyer dat de mysticus deze afwending intendeert, terwijl dit bij de gedepersonaliseerde niet het geval is. Het is de vraag of dit onderscheid wel opgaat, in de eerste plaats omdat er hysterische depersonalisatiebelevissen zijn, waar de intentie mee een rol speelt, terwijl anderzijds ook de extatische belevenis niet zonder meer kan worden opgeroepen door de mysticus. Als wezensverschil meent Meyer te kunnen stellen dat de gedepersonaliseerde alleen het werkelijkheidsverlies kent, terwijl bij de extase een nieuwe werkelijkheid aan de mens wordt geopenbaard.

In mijn studie over de vervreemding zal ik trachten aan te tonen dat ook dit verschil niet absoluut is te nemen. De vervreemding laat zich niet "als eine Störung der Ich-Auszenwelt-Beziehung hinreichend charakterisieren", zoals Meyer stelt. Ook hier is het contact met de andere werkelijkheid, die aan de mysticus wordt geopenbaard, niet geheel vreemd.

De mens is zoals Kierkegaard formuleerde, een synthese tussen eindigheid en oneindigheid. "Ein Selbst, ein Verhältnis dass sich zu sich selbst verhält, ist der Mensch, weil er eine Synthese ist, eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit."

Het is uiteraard C.G. Jung geweest die zich, in zijn opvattingen over het zelf, steeds weer heeft laten inspireren door deze synthetische benadering. Het zelf is voor hem de samenvatting der tegenstellingen, een verbinding tussen het ik en het door hem als bovenpersoonlijk-transcendent opgevatte onbewuste. Het zelf is de in de mens aanwezige instantie die de individuatie leidt en reguleert. De confrontatie met zijn zelf ervaart de mens meestal pas in de tweede levenshelft. Een directe uitdrukking in woord en beeld kan ook Jung niet geven, omdat het bewustzijn de transcendentie der beleving dan toch weer reduceert tot een woord of beeld, tot een schema.

Een slechts abstract kennen leidt tot werkelijkheidsverlies, tot vervreemding van de symbolisch-bepaalde verbondenheid met het leven. Het is deze positie die Erich Neumann "die Entfremdung vom Unbewuszten" noemt. In zijn "Ursprungsgeschichte des Bewusstseins"<sup>31</sup> beschrijft hij de gevaren van deze vervreemding: „Die Gefahr der Entfremdung vom Unbewuszten tritt wesentlich in zwei Formen auf, als Bewusstseinsstarre und als Besessenheit." In het eerste geval verstart de mens en verkrampst zich in zijn ik-structuur; hij verliest de verbondenheid met het onbewuste doordat het ik-bewustzijn zich verzelfstandigt en afsluit voor de transpersonale functie van het onbewuste

(het zelf). In het tweede geval wordt het bewustzijn overspoeld door transpersonale aspecten, het ik-bewustzijn wordt vergeestelijkt en overheerst door het onbewuste, zoals bij manische toestanden bekend is.

Meestal treedt in het Westen echter de tegenovergestelde vorm op: niet de verwijding van het bewustzijn door het onbewuste, maar de identificatie van het ik met de bewuste aspecten: het denken, het intellect. Hierdoor komt het tot verminderde gevoeligheid, tot afstand nemen van de beeldende functie van het onbewuste en tot verlies van produktiviteit in de scheppende zin. Het gevaar dat Neumann schetst, is dat de transpersonale aspecten door deze verengende en rationaliserende ontwikkeling worden gereduceerd tot bewustzijns-inhouden, tot begrippen die het bewustzijn zich vormt over het leven. Het bewustzijn kent dan geen symbolen alleen tekens; het leidt tot "einem sinn-entleerten Ich-leben, anderseits aber zu einer Belebung der nun destruktiv werdenden Tiefenschicht." Bij dit laatste doelt hij op onze huidige cultuurcrisis, met zijn vatbaarheid voor massale doorbraken van "ismen", die desintegrerend en collectiverend werken. De enkeling heeft hierbij als functie categorisch te staan voor een leven dat niet slechts op eigen of op groepsbelang is gericht, maar op de mens als mens.

Het werkelijkheidsbesef dient dan ook niet door een burgerlijke notie van een "gemiddelde" te worden bepaald, maar aan de uitersten te worden beproefd op zijn gehalte, zijn draagkracht en zijn menselijkheid (dat is het werkelijke "midden").

Immers aan de uitersten wordt het leven zichtbaar, dat de enkeling in levend contact brengt met zichzelf en de werkelijkheid om hem, zowel maatschappelijk als met de medemens. Dan komt het er op aan de werkelijkheid niet te reduceren tot begrippen, tot psychopathologische fenomenen (het ding-aspect, Ich-Es), maar hier de mens te ontdekken die door de werkelijkheid wordt aangesproken of juist doordrongen wordt van de aanwezigheid van het gemis aan contact en verbonden-zijn (het communicatieve aspect, Ich-Du). Jung<sup>32</sup> beschrijft dit doordrongen worden door het verlangen, als een verlangen naar vereniging der tegendelen, vereniging van het onbewuste met het bewuste, als coincidentia oppositorum. Dit doordringen kan volgens hem pas plaatsvinden wanneer het bewustzijn zich lijdzaam gedraagt en het onbewuste ondergaat. Niet de activiteit van het waakzaam zijn of het ik-bewustzijn geeft de doorslag. Eerder is er sprake van een omkeer, een overgave, een bereidwilligheid, waardoor de ontmoeting tussen het bewuste en het onbewuste zich voltrekt.

Deze confrontatie voltrekt zich vlg. Jung voornamelijk in de tweede levenshelft, maar is natuurlijk gedurende de gehele bewustwordingsgang van de mens werkzaam, zij het dan niet of minder bewust. Het is Erikson die de bewustwording van de opgroeiende mens beschreef als identiteitsontwikkeling. Bij jonge mensen komen zegt E, diepe regressies voor, die zijn te verstaan als een verlangen naar een herboren identiteit. „Zij willen de mogelijkheid hebben om geboren te worden, doch ditmaal onder voorwaarden die ze zelf hebben gesteld." Het gaat dan om regressies die een alles of niets karakter dragen, gericht op het vinden van een fundamentele zekerheid, een "innerlijke rotsgrond". Erikson<sup>33</sup> noemt dit de "rock-bottom-hou-

ding". De vervreemding die hierbij optreedt is te zien als een vervreemding van het oude zelf, de oude identiteit, die afgelegd moet worden om een nieuwe, meer fundamentele te vinden. Dit gaat gepaard met een bewustzijnstoestand die de mens aan de rand van het niets brengt; leegte, duisternis, isolement overwegen. Het is een ervaring die verbonden wordt met de notie van ondergang, dood en verstarring. Daar waar de werking van het bewustzijn ophoudt, verschijnt het leven in zijn doodsaspect. Maar daar is ook de mogelijkheid gegeven de dood te ervaren als poort voor het leven ("sterven is ingewijd worden"). Mythologisch is dit als hergeboorte te beschrijven. Vervreemding kan zo gezien een stadium der zelfwording zijn. De vervreemdingsbelevens slechts als werkelijkheidsverlies op te vatten, is het ongelukkige gevolg van een reductieve benadering.

Jung heeft zich steeds tegen deze reductie verzet en gewezen op de synthetiserende functie van het onbewuste, van het zelf.

Het is echter de vraag, de kern-vraag, in hoeverre het zelf als een onpersoonlijke, transpersoonlijke instantie is op te vatten, zoals Jung doet en of de persoon-wording, de individuatie, is te begrijpen als een dialectisch proces dat zich afspeelt tussen het transpersoonlijke-archetypische en het bewuste deel der psyche. De ontmoeting is voor Jung een zich in twee dimensies afspelend proces: een integratief proces dat zich in de mens voltrekt en een proces met betrekking tot de buiten de mens aanwezige realiteit: de andere mens, de sociale werkelijkheid. Deze laatste sfeer is echter duidelijk ondergeschikt aan de eerste. De dialectiek (en daarmee de conjunctio of vereniging der tegendelen) is primair en gaat vooraf aan de ontplooiing van de betrekking tussen het ene zelf en het andere. Voordien wordt immers de ander als "Gegenüber" bezet met archetypische beelden, die nog niet zijn teruggenomen uit de projecteerde, onbewuste toestand. Een volledige medemenselijkheid is pas mogelijk nadat dit dialectische proces van verinnerlijking is doorgemaakt. Deze mens-mens betrekking is zo gezien dan ook het einde van de overdrachtssituatie.

Tegen deze dialectische zelf-opvatting hebben Buber <sup>34</sup> en Trüb <sup>35</sup> protest aangetekend. Buber vanuit een filosofisch-antropologische en Trüb vanuit een antropologisch-psychotherapeutische gezichtshoek. Zij vatten de zelfwording op als dialoog, als doorbraak van de introversieve grondhouding, die zij Jung verwijten, en die zij als afwending zien van de concrete betrokkenheid op de wereld en de ander. Ondanks de volledige integratie van het onbewuste, transpersonale en archetypische deel der psyche, zou de mens toch het in zichzelf besloten zelf blijven. De ander als Ander is niet in de psyche te incorporeren <sup>36</sup>. Daarom blijft de wezenlijke functie van het zelf de toewending naar die ander als Ander. Anders blijft de ander een inhoud van de psyche, een "Es" (in de taal van Buber). Hij stelt: „Der Geist kann die Eswelt durchdringen und verwandeln. Kraft seiner sind wir die Verfremdung der Welt und die Entwirklichung des Ich ... nicht ausgeliefert." <sup>37</sup>

De moeilijkheid is dat de ander als Ander, noch het zelf als Zelf in beschouwing is te nemen. De beschouwing blijft immers gevangen in beelden, die slechts afspiegeling kunnen zijn van de werkelijkheid. Blijven we in de beeldenwereld bevangen dan is het zelf een imaginair eenheidscentrum, en de

mens blijft narcistisch gebonden aan zichzelf.

Zelfontmoeting plaatst de mens als het ware voor de vraag naar zichzelf; vergelijk het Griekse: "ken u zelve". De grondtoon van deze vraag is een stem, die noch gevoelsmatig, noch verstandelijk afleidbaar is. Deze stem geeft zelf de toon aan, waarop gevoel en verstand zich afstemmen. Daarom laat de relatie tot het grondthema zich wel leven, maar niet wetenschappelijk vastleggen. Zij is geen object van kennen, doch zelf voorwaarde van dat kennen (Vlg. Christian<sup>38</sup>). Het is die stem, die oproept en wekt. De vraag zuiver gesteld, houdt het antwoord in. Een antwoord dat de gehele mens verlangt.

## HOOFDSTUK IV

### VERVREEMDING IN LITERATUUR EN WETENSCHAP

#### *Vervreemding en verandering*

Ortega y Gasset<sup>1</sup> geeft in een opstel handelend over de cosmopolitische functie van het scheppende verstand een visie op de mens en de snelle veranderingen die zich thans in de wereld voltrekken. Veranderingen die enerzijds aanleiding zijn tot innerlijke onzekerheid bij hen die vasthouden aan gefixeerde denkbeelden en aanbieden formules, anderzijds bij de scheppende mens aanzet zijn tot het zoeken van een innerlijke samenhang, die voortgaan mogelijk maakt zonder tot verbrokkeling te vervallen. Hij zegt: „Er zijn ogenblikken waarop de natuurlijke gang der dingen een snelle wending neemt, en op de omstandigheid van de vorige dag volgt een zo tegenstrijdige aanblik dat mensen met onvoldoende standvastigheid door de schok van hun stuk raken en niet meer weten waarheen zij zich moeten of kunnen richten. De wereld is veranderd en zij weten niet hoe dit is geschied. De wereld is anders dan gisteren, maar zij onderscheiden de trekken van heden nog niet. Alleen missen zij in de tegenwoordige aanblik der dingen het vertrouwde voorkomen. Heden geloven de mensen niet meer wat gisteren geloof vond, en daarom veronderstellen zij dat men heden in niets gelooft. Het nieuwe geloof werkt echter, verborgen in henzelf, maar zij missen de vereiste geestkracht om het te onderscheiden en te beschrijven.”

Ongetwijfeld kunnen we in deze beschrijving de relatie ontdekken tussen verandering en vervreemding. Vervreemding wordt dan geplaatst in haar historisch verband. De mens die de verandering waarneemt en toch vasthoudt aan een uiterlijke vorm, aan de zogenaamde objectiviteit der dingen en gebeurtenissen, voelt er zich niet meer in opgenomen. Hij wordt een outsider waarvan Colin Wilson<sup>2</sup> zegt dat hun probleem is, dat de werkelijkheid onwerkelijk voor hen wordt, een soort film die aan hen voorbijtrekt zonder daar zelf nog aan deel te nemen, het is een projectie van beelden, waarin zij aanvankelijk hun hoop en verwachting hebben geïnvesteerd, maar plotseling ervaren ze zich als toeschouwers in een bioscoop. Dit is wat men de lijder aan vervreemding wel hoort vermelden: mensen trekken voorbij als marionetten, automaten, ondergedompeld in hun doelstellingen en plannen, maar degene die hen observeert staat er buiten, verbaast er zich alleen maar over, voelt zich van hen vervreemd. Störing<sup>3</sup> spreekt in dit verband van een "Kino-auffassung". Taine, een der eersten die een theorie over de depersonalisatie ontwierp, drukt zich nog beeldender uit als hij zegt (in de vertaling van Störing) dat de toestand van de gedepersonaliseerde is te vergelijken "mit dem einer Raupe, die, unter Beibehaltung ihrer sämtlichen Raupenbegriffe und Erinnerungen auf einmal Schmetterling wurde, mit den Sinnen und Gefühle eines Schmetterlings. Zwischen dem alten Zustand und dem neuen, zwischen dem Raupen-Ich und dem zweiten, dem Schmetterling-Ich, gähnt eine tiefe

Kluft, findet eine völlige Trennung statt." <sup>4</sup>

De confrontatie met deze metamorfose kan nog beangstigender trekken aan-nemen, zo, dat de mens zich in een leegte geplaagd voelt; Janet spreekt van een "sentiment de vide"; von Gebattel van een "Leeresyndrom". De confrontatie met de leegte, met het beeldloze, met een toestand die niet meer door projecties te vullen is, is vreselijk, afgrondelijk, zonder enig houvast. Een situatie die door Camus als absurd wordt gekarakteriseerd. Confrontatie met de zinloosheid, de betekenisloosheid, de doelloosheid, de absolute on-werkelijkheid, het niets. Het is wat al in een vorig hoofdstuk ter sprake kwam als de regressie tot het uiterste, tot de rand van het niets; een ervaren van het nulpunt, dat als ondergangspunt wordt beleefd.

Slechts een discontinue overgang, een wending die als het ware uit het niets schijnt voort te komen, geen directe causale binding meer heeft met de vorige toestand, kan uitkomst bieden. Een werkelijk creatieve daad van "het on-bewuste", een doorbraak van de gebruikelijke rechtlijnigheid die het denken postuleert. Daarom spreekt Ortega y Gasset terecht van een wending. Er vindt een keer, een reversie, een ommekeer plaats, die een ander aanzicht der dingen geeft en daartoe is het nodig dat de mens zich anders instelt dan door het programmeerbonden, doelgerichte, aan schema's gewende denken en leven wordt getoond.

### *Vervreemding in de literatuur*

In de belletrise, maar ook in mythen en legenden, wordt deze wending be-schreven, een vernieuwing vanuit het schijnbaar onmogelijke. Als voorbeeld het verhaal van de "longvis", dat ik voor het eerst door dr Würzbach, bioloog en filosoof, Nietzsche-kenner, hoorde vertellen. Het is door Erich Nos-sack <sup>5</sup> in een andere versie als "der Neugierige" naverteld. Het gaat om een vis, nieuwsgieriger en ondernemender, opstandiger ook, dan andere vissen van de groep. Hij waagt zich tot aan de grenzen van zijn bestaan, voor hem: het water. Daar, aan de grens gekomen, komt hij op het droge, het water trekt zich terug, hij dreigt te stikken. Maar in uiterste nood ontdekt hij - als door een wonder - dat zijn kieuwen zich openen en kunnen ademen, zuurstof opnemen uit de lucht. Zijn doodsnood brengt hem nieuw leven. Als hij daar-na terugkeert tot zijn soortgenoten, is hij voor hen een vreemde geworden. Hij heeft een dimensie ontdekt die zij ontheden. Er is een afgrond tussen hem, de longvis, en de anderen, die zij van hun kant niet kunnen overbrug-gen. Hij is een eenling geworden, een deviant, een outsider, die door hen als een psychiatrisch geval wordt beschouwd. Of is hij juist de insider? Het verhaal is in vele opzichten tekenend. Als weergave van een existentiële ervaring, van een grenssituatie, van een metamorfose, van een vervreemding. Maar wie is de vervreemde: hij die vasthoudt aan het feit dat er maar één dimensie is, terwijl er meerdere dimensies mogelijk zijn of de zogenaam-de outsider, die beide dimensies leerde kennen?

De vervreemding opgeroepen door het vasthouden aan die éne dimensie, die als de vertrouwde wordt beleefd, komt nog schrijnender ter sprake in het be-kende verhaal dat Kafka in 1912 schreef "Die Verwandlung". <sup>6</sup> Daar veran-

dert de handelsreiziger Gregor Samsa 's nachts plotseling in een ongedierte, een soort kever. Zijn vertrouwde omgeving aanvaardt hem niet meer, familie inclusief. Tenslotte wordt zijn levenswil zo geschaad, dat hij sterft. De vervreemding eindigt in de dood. De doorbraak komt niet tot uitdrukking. Wel de afwending van de anderen die de verandering niet kunnen verdragen. Maar dat kan ook Gregor zelf niet, getuige zijn dood.

Ook in de romans van Kafka "Der Prozes" en "Das Schloß" komt ons de hoofdfiguur K. als de gestalte aannemende andere en vreemde voor, de mens die nergens in past, geen gehoor vindt, geen bevestiging vindt, afgezien van het feit dat hij drager schijnt van een onbewezen schuld. De vervreemding als individuele beleving komt niet expliciet ter sprake, zij doordringt de gehele figuur en zijn wereld.

Dit is ook het geval bij de bekende roman van Camus "l'Etranger". Ook daar wordt de vervreemding niet met name genoemd. Wel beschrijft Camus <sup>7</sup> elders in essayvorm de vervreemding als een absurde ervaring. „Soms storten de decors in en blijft er niets over. Opstaan, tram, vier uur op kantoor of in de fabriek, eten, tram, vier uur werken, eten, slapen en maandag, dinsdag, woensdag, donderdag, vrijdag, zaterdag in hetzelfde ritme - een weg die de meeste tijd gemakkelijk te volgen is. Maar op zekere dag rijst de vraag naar het "waarom" en begint alles in deze door verwondering gekleurde verveling. Begint, dat is belangrijk ... Een trede lager stuiten we op de vreemdheid: we ontdekken dat de wereld "ondoorzichtig" is, in een flits kunnen we zien hoe vreemd en onoverwinnelijk een steen voor ons is en hoezeer de natuur of een landschap ons bestaan kan negeren ... De decors waarvoor ons leven zich afspeelt die door de gewoonte waren gemaskeerd, worden weer zichtbaar ... Ook de mensen scheiden iets onmenselijks uit. Soms zien we in een moment van scherpzinnigheid hoe alles wat hen omringt wordt afgestompt door hun mechanisch aandoende gebaren, hun betekenisloze pantomime. In een glazen cel staat een man te telefoneren; we horen niet wat hij zegt, maar zien zijn gebaren en de uitdrukking op zijn gezicht, die geen enkele betekenis voor ons heeft en we vragen ons af waarom die man leeft. Het onbehagen dat ons overvalt wanneer we de onmenselijkheid van de mens zien, de onverwachte ineenstorting van het beeld dat wij ons van de mens hadden gevormd, deze walging zoals een modern schrijver het noemt, ook dat is het absurde. En het absurde is ook de vreemdeling die ons tegemoet komt in een spiegel of de vertrouwde broer bij wie wij ons toch niet op ons gemak voelen, die wij weerzien wanneer we foto's van onzelf bekijken."

Belangrijk is, dat de vervreemding niet als inhoud van de psyche, als denkbeeld of geïsoleerd gevoel aan de orde komt, maar dat de gehele mens er in is opgenomen en met de mens is ook bedoeld: zijn omgeving, zijn wereld, zijn relatie met anderen en de ander, met de natuurlijke (de sociale) en de bovennatuurlijke (metafysische) werkelijkheid. Overigens gebruikt Camus bij de beschrijving der vervreemding meestal de term "het absurde", en stelt hij dat het denken, de rede, geen antwoord heeft op de laatste vragen, terwijl de mens die vragen toch blijft stellen. In een essay over Kafka <sup>8</sup>, met wie hij zich verwant voelt, vertelt hij om zijn visie op het absurde duidelijker te ma-



ken het volgende tragi-komische verhaal van de gek, die zit te vissen in de badkuip. Een arts die zo zijn eigen denkbeelden heeft over de behandeling van psychiatrische patiënten vraagt hem: „Bijten ze een beetje?"; antwoordt de gek kwaad: „Nee, idioot, in een badkuip zeker!" Deze geschiedenis is, zegt Camus, ongerijmd. Maar men voelt hoe het absurde effect is verbonden met een overmaat aan logica. De wereld van Kafka is in feite een onbeschrijflijk universum waarin de mens zich de martelende luxe permitteert te vissen in een badkuip, in de wetenschap dat hij niets zal vangen. Tot zover Camus. Een overmaat aan logica, die tot niets leidt ... Maar dan bij Kafka toch wel een glimp van hoop op een uiteindelijke bevrijding, een hoop die niet rationeel valt te verklaren en als metafysisch kan worden beschreven. Misschien is dit ook de reden waarom de vervreemding bij Kafka niet als een apart thema aan de orde komt; zij valt buiten de categorieën van het denken, dat zich aan de sociale werkelijkheid vastklampt.

Komt bij Kafka de vervreemding niet als apart thema aan de orde, bij Hermann Hesse is dit anders. Wel is ook bij hem sprake van een paradoxale samenhang van twee werkelijkheden, van natuur en geest, en het zijn deze beide werkelijkheden die ten grondslag liggen aan de veranderingen die zich in zijn romanfiguren voltrekken. Zeer duidelijk wordt dit in de roman "Narzisz und Goldmund"<sup>9</sup>, waarbij Narzisz het geestaspect representeert, terwijl Goldmund het natuuraspect (de zinnelijkheid en ook het kunstzinnige) vertegenwoordigt. Goldmund verlaat, na de ontmoeting met een meisje, het klooster (waar hij en Narzisz als kloosterbroeders leven) en Hesse beschrijft zijn afscheid als volgt: „Schon jetzt, da er noch mitten drin war, begann es ihm zu entgleiten, verlor an Wirklichkeit, wandelte sich gespenstisch in etwas Gewesenes ... alles war schon fremd und entwirklicht, atmete Herbst und Vergänglichkeit. Wirklich und lebendig war nichts mehr als das Leben in ihm innen, das bange Schlagen des Herzens, der wehe Stachel der Sehnsucht, die Freuden und Ängste seiner Träume."

Deze mededeling van Hesse's romanfiguur doet denken aan een autobiografische aantekening van Kafka uit de periode toen hij "Die Verwandlung" schreef. Hierbij komt naar voren dat de onwerkelijkheid van de wereld om hem te maken heeft met de werkelijkheid van zijn innerlijk, die voor Kafka bestond uit de literatuur, uit zijn schrijversbestaan. Hij bekent: „Nun, ich lebe in meiner Familie, unter den besten und liebvollsten Menschen fremder als ein Fremder ... Der Grund dessen ist einfach der, dass ich mit ihnen nicht das Allergeringste zu sprechen habe. Alles was nicht Literatur ist langweilt mich und hält mich auf, wenn auch nur vermeintlich. Für Familienleben fehlt mir dabei jeder Sinn, ausser der des Beobachters im besten Fall ..."<sup>10</sup> Het is invoelbaar dat Kafka in deze periode zijn verlovings met Felice opgeeft. De drang naar eenzaamheid en vrijheid, voor hem verbonden met zijn schrijversopdracht, is sterker dan zijn verlangen naar de andere mens. Beide werkelijkheden kunnen niet worden verbonden.

Hoezeer in de literatuur een ontmoeting een vervreemding kan inleiden en tot een totaal andere wijze van het beleven van zichzelf kan leiden, beschrijft

Robert Musil " in "Die Verwirrungen des Zöglings Törlesz". Het gaat om een kadet van het Oostenrijkse leger, die, na intrede in een opleidingsinstituut, zichzelf van zijn sexualiteit bewust wordt na een ervaring van seksuele opwinding bij het getuige zijn van een vernedering (een van zijn vrienden wordt door mede-kameraden opzettelijk gekweld en geslagen). Deze voor hem verwarrende en vreemde ervaring geeft aanleiding tot vervreemding zowel van de anderen als van het dictatoriale en kwellende systeem van het instituut, waaruit hij tenslotte dan ook wordt verwijderd. Zijn vervreemding geeft hij als volgt weer: „Ich fühle etwas in mir und weisz nicht recht, was es ist ... Ich musz krank sein, wahnsinnig. Wahnsinnig - oder was ist es sonst, dasz mich Dinge befremden die den anderen alltäglich erscheinen ... Welche Dinge sind es die mich befremden? Die unscheinbarsten. Meistens leblose Sachen. Was befremdet mich an ihnen? Ein Etwas, das ich nicht kenne ... Ich empfinde sein Dasein; es wirkt auf mich; so, als ob es sprechen wollte ... Die Welt ist für mich voll lautloser Stimmen: bin ich daher ein Seher oder ein Halluziniierter ...? Aber nicht nur das Leblose wirkt so auf mich; nein, was mich vielmehr in Zweifel stürzt, auch die Menschen ... Heute erscheinen sie mir manchmal, als hätte ich ein Traum und seien sie Figuren darin ... alles an ihnen wirkt mitunter so auf mich, wie es leblosen Dinge tun."

En later, wanneer hij zich van de schok van de ervaring heeft hersteld en de vreemdheidservaring heeft verwerkt, komt hij tot de volgende uitspraak: „Ja, es gibt tote und lebendige Gedanken. Das Denken das sich an der beschienenen Oberfläche bewegt, das jederzeit an der Faden der Kausalität nachgezählt werden kann, braucht noch nicht das lebendige zu sein ... Ein Gedanke wird erst in dem Momente lebendig, da etwas, das nicht mehr Denken, nicht mehr logisch ist, zu ihm hinzutritt, so dasz wir die Wahrheitfühlen, jenseits von aller Rechtfertigung ... Nein, ich irrte mich nicht wenn ich von einem zweiten, geheimen, unbeachteten Leben der Dinge sprach ... Es ist etwas Dunkles in mir, unter allen Gedanken, das ich mit den Gedanken nicht ausmessen kann, ein Leben, das sich nicht in Worten ausdrückt und das soch mein Leben ist ..."

Met dit citaat verlaten we de vervreemding zoals deze in de literatuur zichtbaar wordt. Maar niet zonder op een aantal gezichtspunten te hebben gewezen. Aansluitend bij de laatste ervaring die Musil beschrijft, blijkt dat vervreemding wordt opgeheven als beide werkelijkheden worden erkend: die van de innerlijke en de uiterlijke realiteit, van het "doelgerichte" en het "mythologische" denken en leven. Accepteren wij maar één dimensie dan kunnen we als positivist of als idealist te boek staan, als mensen die slechts één werkelijkheid erkennen, nl. of de uiterlijke of de innerlijke realiteit. Maar zodra we slechts één aspect erkennen, negeren we het andere aspect, vervreemden ons van de andere mogelijkheid in of buiten onszelf. Maar in het gemis openbaart zich deze ontkende realiteit, zijn afwezigheid wordt voelbaar en daarmee als aanwezigheid bewust, zij het als "absence ardente". De mens neemt blijkbaar deel aan een natuurlijk, zintuiglijk waarneembaar leven, maar eveneens aan een onstoffelijk, niet direct aantoonbaar, geestelijk leven. Dit laatste aspect, het geestaspect, te zien als uitvloeisel van het stoffelijke, het aantoonbare, is een reductie die mij onjuist lijkt. Het "negatieve"

d.w.z. het ontbreken van houvast, het "sentiment d'incomplétude" dat Janet als een psychastheen verschijnsel beschreef, het onvolledige, geeft juist door deze ervaring, door het beleven van het manco, aan dat er een andere realiteit is die als afwezig wordt ervaren. Soms zal de geest zich slechts als het ontbrekende deel, als het vreemde, afwezige, kunnen manifesteren. Het sentiment de vide of d'incomplétude is dan geen uiting van een zwakte (een psychasthene uitingsvorm) maar laat ruimte aan een kracht, die in de zwakte openbaar wordt. De mens dient zijn superioriteit van het "alles of niets", de onnipotentie van zijn denken, dat blijkbaar alles moet kunnen vaststellen en controleren om het te kunnen accepteren als werkelijk, prijsgeven. Dan kan een zogenaamde negatieve dimensie worden ervaren als positieve kracht en de wisselwerking tussen beide realiteiten wordt openbaar als kracht der ontmoeting, als feit dat zijn werkelijkheidswaarde ontleent aan de beleving, aan de communicatie, aan het onwerkelijk worden van de scheiding tussen beide werkelijkheden en het werkelijk worden van de verbinding. De vervreemding blijkt te kunnen worden opgeheven. Om het anders te zeggen: de mens neemt in het historische proces een aparte plaats in; hij is zowel de drager van de vervreemding als van de emancipatie, van de bevrijding daaruit. L.W. Nauta<sup>12</sup> wijst er in zijn studie "De mens als vreemdeling" op (hij gaat daarbij ook uitvoerig en gedocumenteerd in op de figuur van de vreemde en het proces van vervreemding in de literatuur bij Camus, Dostojevski, Eliot, Kafka en Nijhoff) dat de kunstenaar ons confronteert met een werkelijkheid die ons van onze dagelijkse schema's waarop het handelen en waarnemen is gebaseerd, vervreemdt. Maar hierdoor wordt de mens tevens de mogelijkheid geboden het vreemde te ontdekken in zijn betekenis van het nieuwe en andere. Juist het kunstwerk maakt deze vreemde zijde van binnenuit communicabel. In de esthetische ervaring versmelten beide werkelijkheden tot een dialectische eenheid. Kunstenaar en toeschouwer raken op elkaar betrokken en krijgen deel aan elkaars werkelijkheid. Zo kan Nauta zeggen: „Zoals de kunstenaar door middel van een nieuwe wereld die hij creëert, niet alleen het vreemde werkelijk maakt, maar zelf daardoor van de schema's waarmee hij zich dagelijks oriënteert, vervreemdt, wordt de lezer, kijker of luisteraar niet alleen vervreemd van zijn vaste kaders van zijn op handelen gerichte waarneming, maar juist door deze pressie, die de esthetische ervaring op hem uitoefent, gedwongen tot het ervaren van een andere werkelijkheid. Kunstenaar en 'toeschouwer' hebben dank zij de vervreemding wezenlijk deel aan elkaar." En even verder: „Aan de vreemdeling is een zekere mate van onherkenbaarheid eigen. Hij maakt het vertrouwde vreemd en kan zo fungeren als de omweg, waarlangs de dialoog kan ontstaan tussen de mens en zichzelf of tussen hem en de ander."

In deze formuleringen wordt duidelijk dat het in het vervreemdingsbeleven, ook in artistieke zin, gaat om een wisselwerking die dialectisch of dialogisch is op te vatten en de mens tenslotte confronteert met zichzelf. Hiermee is vervreemding niet verklaard, maar wel wordt de mens in zijn zichzelf vreemd zijn tot het labiele centrum van een verandering, tot het knooppunt van een intrige en tot het vraagteken dat hem met het onbegrijpelijke van zichzelf samenbrengt en hem met het mysterie van zichzelf confronteert. Vlg. Nauta is

de vreemdeling in zijn vaak absurde, "gestaltloze" verschijning niet te reduceren tot een stadium van zelfontplooiing van de geest, of station op de weg naar een betere maatschappij, maar in wezen een religieuze verschijning. Hij stelt de mens voor de verborgen realiteit van zichzelf, een ervaring die zich onttrekt aan zijn waarneming en zijn verstandelijk inzicht. Hij is de zwijgende gestalte, die in zijn anders-zijn symbool is van het heilige.

### *Vervreemding als psychopathologisch verschijnsel*

M. Krishaber<sup>13</sup>, een Franse-oor-neus-keelarts, beschrijft in 1872 het verschijnsel als ziektebeeld onder de naam "névropathie cérébro-cardiaque". Hij noemt o.a. het beroemde geval van een Franse overste, die het gevoel had dat er iets was dat hem omhulde, alsof er een barrière was tussen de wereld en hemzelf. Zijn stem kwam hem bij het spreken vreemd voor, er ontstond twijfel aan het eigen bestaan, hij voelde zich als in een droomtoestand verzonken. De werkelijkheid kwam hem zo vreemd voor dat het hem leek alsof hij op een andere planeet was verplaatst. Hij was zo verwonderd dat het hem voorkwam voor het eerst op de wereld te zijn. Daarbij was naar zijn besef de bodem niet werkelijk en meende hij daardoor te zullen vallen. Soms voelde hij zich terneergeslagen en veracht door de mensen, vreesde voor krankzinnig te worden gehouden. De ziekte duurde meerdere jaren en verbeterde geleidelijk. L. Dugas stelt dan in 1898 de term depersonalisatie voor, waaronder hij tevens derealisatieverschijnselen begrijpt. In de jaren daarna zijn het voornamelijk Franse auteurs die zich met het probleem bezighouden, zoals o.a. Taine, die, na inzicht te hebben gekregen in de ziektegeschiedenissen van Krishaber, deze als leerrijker beschrijft dan een omvangrijk metafysisch werk over de substantie van het ik. Daarna is het vooral P. Janet<sup>14</sup> die op de kliniek van het verschijnsel ingaat o.a. in zijn werken "Les obsessions et la psychasthenie" en "Les névroses", resp. van 1903 en 1909. In 1914 verschijnt de bekende monografie van Paul Schilder<sup>15</sup> "Selbstbewusstsein und Persönlichkeitsbewusstsein" waarin hij de tot dan gepubliceerde literatuur verwerkt, eigen gevallen toevoegt en een verklarende theorie geeft. Nadien blijken voornamelijk Duitse auteurs belangstelling te hebben voor de depersonalisatie. Overzichtelijke samenvattingen zijn te vinden in artikelen van Ernst Störing van 1933 en Viktor E. von Gebattel<sup>16</sup> van 1937, terwijl Karl Haug<sup>17</sup> de literatuur en opvattingen nog eens samenvat in het artikel in het Handbuch der Geisteskrankheiten van Bumke in 1939. Na 1945 valt het accent voornamelijk op de Engelstalige literatuur. Genoemd dienen te worden de uitstekende samenvattende artikelen van Brian Ackner<sup>18</sup> van 1954, handelend over de aetiologie, fenomenologie en kliniek, van J.P. Cattell<sup>19</sup> in het American Handbook of Psychiatry van 1966 en van G. Sedman<sup>20</sup> van 1970. Verder het artikel van M.V. Korkina<sup>21</sup> over het voorkomen van depersonalisatie en derealisatie bij adolescenten van 1971. Het is van de hand van een Russische hoogleraar, die tevens de Oosteuropese literatuur over dit onderwerp in zijn beschouwingen betreft (hij noemt maar liefst 162 titels). Sedertdien blijft de wetenschappelijke literatuur over dit onderwerp stromen, waarbij opgemerkt dient te worden dat steeds meer auteurs ook de psy-

chologische, sociale en ontwikkelingsaspecten der depersonalisatie gaan onderkennen. Een voorbeeld is b.v. de monografie van J.E. Meyer<sup>22</sup>, "Die Entfremdungserlebnisse", dat een hoofdstuk wijdt aan "Depersonalisation in Reifungskrisen der Pubertät". De laatste jaren zijn het met name Amerikaanse schrijvers die op het ontwikkelings- en sociaal-culturele aspect de nadruk leggen. Zie b.v. de studie van K. Keniston<sup>23</sup> van 1970 "The uncommitted" en de literatuur over het "adolescent alienation syndrome"<sup>24</sup>. Tenslotte wil ik niet onvermeld laten dat R.D. Laing<sup>25</sup> uitvoerig op het depersonalisatie-verschijnsel ingaat met betrekking tot de bewustwording, o.a. in zijn boek "Self and Others".

Rest mij nog een aantal Nederlandse auteurs te vermelden. In de eerste plaats G. Heymans<sup>26</sup>, die in 1904 reeds verband legt tussen depersonalisatie en puberteit. Dan is er een waardevolle bijdrage van de analyticus R. le Coultre<sup>27</sup> van 1940 "Het ziektebeeld van de chronische depersonalisatie", van A. Hutter<sup>28</sup> uit 1942 over de kliniek (het voorkomen van depersonalisatie bij endogene melancholie), van F. Hiddema<sup>29</sup> die het afweerkarakter der depersonalisatie onderstreept (1966) en een tweetal artikelen van 1975 van E. Verbeek en W.K. van Dijk<sup>30</sup>, terwijl in boekvorm verscheen "Waan en vervreemding" van Du Boeuff en Kuiper<sup>31</sup> in 1946. Carp<sup>32</sup> in "Toekomstige psychiatrie" gaat eveneens uitvoerig in op het verschijnsel. Beide werken behandelen het probleem vooral van antropologische zijde.

Antropologische, psychologische en fenomenologische aspecten komen ook naar voren in de fijnzinnige beschouwing van A.L. Janse de Jonge "Vreemd en eigen", als openbare les gegeven in 1954.<sup>33</sup>

Tenslotte is er in het Nederlandse taalgebied een aantal dissertaties aan vervreemding gewijd. In 1960 verschijnt van de hand van L.W. Nauta "De mens als vreemdeling", een wijsgerig onderzoek naar de antropologische en religieuze betekenis van het probleem der absurditeit en de figuur van de vreemdeling in de moderne literatuur. In 1961 wijdt G.A. Ladee<sup>34</sup> in zijn proefschrift over "Hypochondrische syndromen" een hoofdstuk aan hypochondrische depersonalisatie-syndromen, waarbij hij de fenomenologische, klinische en psycho-analytische relaties onderzoekt tussen depersonalisatie en hypochondrie en het herhaaldelijk voorkomen van de combinatie van beide. Hij wijst op het feit dat achter de hypochondrie vaak een depersonalisatiebeleven schuilgaat. Tevens noemt hij het verband tussen adolescentie en vervreemding. Ladee spreekt van geprolongeerde adolescentiesyndromen, die hij afgrenst van (hypochondrische) depersonalisatiesyndromen op cerebraal-organische bodem. Ten laatste is er de dissertatie van A.E.M. van der Does de Willebois<sup>35</sup> "Vervreemding en verslaving" van 1965. Aan de hand van psychotherapeutische ervaringen met alcoholici gaat Van der D. de W. nader in op de achterliggende identiteitsproblematiek van deze verslaafde patiënten. Hierbij bespreekt hij de ook voor mijn studie zo belangrijke stoornissen in de zelfwording, t.g.v. zelfvervreemding, narcisme en partiële identificatie. Psychodynamisch beschouwd stamt de vervreemde identiteit uit een ik-onrijpheid, die behoefte heeft aan houvast aan een imaginair zelfbeeld, dat vaak narcistische trekken vertoont. Daarachter schuil gaan dan prae-

oedipale ambivalente en zelfs prae-ambivalente alles of niets instellingen. In de roes wordt een almachtsbelevens gezocht, een "puissance imaginaire". Pas wanneer dit imaginaire stadium is verlaten kan de vervreemding en de onwerkelijkheid, die de oneigenlijkheid met zich brengt, worden prijsgegeven en de innerlijke verdeeldheid worden overwonnen. Ook Van der D. de W. ziet overeenkomsten met de identiteitsontwikkeling in puberteit en adolescentie.

Wie de kliniek van het verschijnsel bestudeert, komt aan de hand van de genoemde auteurs tot de slotsom dat hem een historische ontwikkeling wordt geboden van het psychiatrisch denken van de laatste honderd jaar. Theorien en opvattingen wijzigen zich met veranderende uitgangspunten, zodat verschillende perioden zijn te onderkennen waarbij eerst de nadruk valt op verklaringen die een bepaalde geïsoleerde psychische functie centraal stellen, terwijl later meer synthetische beschouwingen optreden die uitgaan van een integratiestoornis als oorzaak, nog later komen antropologische, sociaal-culturele en ontwikkelingspsychologische aspecten als fundamenteel naar voren. Tenslotte is er een stroming die het verschijnsel zeer duidelijk bij psychisch resp. organisch bepaalde ziektebeelden onderbrengt.

Ik zal deze ontwikkeling aan de hand van de theorievorming volgen.

### *De sensualistische theorie*

De oudste theorie is van Krishaber, die wordt gedeeld door Taine (1876) en Ribot (1885)<sup>36</sup>. Deze theorie gaat ervan uit dat depersonalisatie wordt veroorzaakt door een stoornis in de waarneming. Störing en Haug spreken van een sensualistische theorie. Noch de wereld, noch de mens is veranderd, slechts de wijze waarop de werkelijkheid wordt waargenomen. Deze waarnemingsstoornis zou dan op de verschillende zintuiglijke kwaliteiten betrekking hebben (horen, zien, proeven, ruiken, tasten) en op het lichaamsgevoel. Schilder en na hem vele anderen wijzen deze verklaring af. Gesteld wordt dat het veeleer gaat om een bepaalde instelling die de waarneming kleurt. We kunnen de waarneming niet loskoppelen van de intentie, waarnemen is een intentionele act en deze bepaald hoe en wat we waarnemen, ja, zelfs of we wel waarnemen ("de blinde vlek"). Schilder spreekt van een niet geheel in de waarneming kunnen opgaan, waardoor de waarneming wordt gestoord. Als storende factor noemt hij met name de "Selbstbeobachtung", dus de zelfobservatie. Daarnaast is bij hem sprake van een gestoorde opmerkzaamheid door een gebrek aan interesse. Zijn opvatting dat de waarneming "onecht" wordt, doordat er in de waarnemende act een "Widerspruch" aanwezig is, heeft weinig aanhang gevonden en doet wat gewrongen aan. Voldoende lijkt het aan te nemen dat, wanneer de waarnemer niet geheel kan opgaan in de waarneming, om welke reden dan ook, de waarneming wordt veranderd. Waarneming en waarnemer zijn niet los van elkaar te zien.

### *De emotionele theorie*

Naast de sensualistische theorie is er sprake van een emotionele theorie<sup>37</sup>.

Deze wordt o.a. aangehangen door Oesterreich (1910): „Die Depersonalisation sei eine Folge von Herabsetzungen und Hemmungen der Gefühle“, of van een stoornis van het „Aktionsgefühl“ (Löwy, 1908), van het „Bekanntheitsgefühl“ (Pick, 1909). Later uit Oesterreich zich (gecit. naar Störing) door een algemeen levensgevoel aan te nemen dat de kern zou zijn van het persoonlijkheidsbewustzijn. Dit centrale levensgevoel zou nu geremd zijn en de depersonalisatie veroorzaken.

Deze theorie doet, wanneer wij haar thans beoordelen, wat ouderwets aan. Een bepaalde gevoelskwaliteit te isoleren en als aparte psychische functie beschrijven, geeft ook de ontwerper van de theorie (Oesterreich) al moeilijkheden als hij zelf toegeeft dat dit centrale levensgevoel complex is. Wanneer bovendien het centrale levensgevoel de oorzaak zou zijn van de depersonalisatie, is het moeilijk aan te nemen dat „de zieke“ dan kan spreken van een gevoel alsof hijzelf er niet meer is en geen ik meer heeft. Zo komen we dan tot omschrijvingen als een „gevoel van gevoelloosheid“, en andere paradoxale formuleringen, die toch alle een centraal levensgevoel veronderstellen, zij het dat dit gevoel de persoon niet meer volledig doordringt en hem niet meer het besef geeft er te zijn, te lezen en actief te zijn. Schilder geeft aan dat dit centrale ik niet veranderd is, maar niet meer volledig opgaat in het overige deel der persoonlijkheid (dat hij verwarrend genoeg als „Selbst“ omschrijft). Hij stelt: „Verändert ist nicht das zentrale Ich, das Ich im eigentlichen Sinne, verändert ist vielmehr das Selbst, die Persönlichkeit und das zentrale Ich nimmt jene Veränderung des Selbst wahr.“<sup>38</sup>

### *Een stoornis in de synthetische functie*

De theorie die hierna wordt ontwikkeld is die van Janet en de aan zijn opvattingen verwante van Schilder (1914), die beiden een stoornis in de synthetische functie, dus een integratiestoornis vooropstellen. Wij noemden al de these van Schilder die o.a. stelt „das Selbst erscheint entseelt weil es nicht mehr ungeteilt aus dem Ich entsprieszt“<sup>39</sup>. Betreft Schilder dit op een innerlijke tegenspraak, dus op twee instellingen in de mens die elkaar weerstreven, Janet voert als verklaring aan dat het gaat om een daling van de psychische spankracht: „La psychasténie est une forme de la dépression mentale caractérisée par l'abaissement de la tension psychologique, par la diminution des fonctions que permettent d'agir sur la réalité et de percevoir le réel ...“<sup>40</sup>. De hoogste en meest totale functie is volgens hem „la fonction du réel“ en deze valt dan ook bij daling der spankracht het eerst uit. Störing spreekt in dit verband van „Traumhafte Benommenheit“. Maar Janet gaat verder en geeft tevens een meer algemene omschrijving van de verhouding van de psychasthene mens ten opzichte van de wereld en zichzelf: zij kunnen niet leven in het hier en nu, zijn niet in staat volledig aandacht aan de praktijk van het leven te schenken, vooral het sociale leven valt hun moeilijk, zij zijn „étrangers aux choses, étrangers à tous“ en vanuit deze onmacht, zegt Janet, valt te verklaren dat zij een speciale voorkeur voor filosofie ontwikkelen: „Ils sont des terribles métaphysiens“. Hierdoor zijn zij niet in staat in de praktijk van het leven te slagen en te handelen!<sup>41</sup>

## *De verhouding mens - wereld*

Met deze opvatting van Janet is een overgang gemaakt naar "het in de wereld zijn" als grondoorzaak van de gedepersonaliseerde toestand. Het zijn vooral Von Gebattel en Straus die deze opvatting vertegenwoordigen, terwijl in de Nederlandstalige literatuur Carp, Du Boeuff en Kuiper kunnen worden genoemd. De aandacht wordt van de geïsoleerd gedachte psychische functies afgeleid naar de verhouding mens-wereld, vlg. Von Gebattel's uitspraak: „Das Nicht-dasein dieser Welt ist nicht die Folge einer Störung kognitiver Akten oder einer Aktion secondaire (wie Janet behauptet), sondern des sympathetischen Grundverhältnisses zu Mensch und Welt, das aller Erkenntnis und Wollen vorangeht, das den Boden bildet, auf dem sich alle kognitiven und willensmäßigen Akte erst entfalten, ja das sogar den einzelnen Wahrnehmungen und Empfindungen vorgängig ist." <sup>42</sup>

Ook Du Boeuff en Kuiper komen tot de conclusie dat het bij de vervreemding gaat om een gestoorde, deficiënte verbinding met het geheel. Hierbij heeft vooral Du Boeuff een visie, samenhangend met zijn mentaliteitenleer, die ervan uitgaat dat er een absolutistische en perfectionistische mentaliteit is, die is gekarakteriseerd door het zich gescheiden voelen van het geheel, in tegenstelling tot de relationistische mentaliteit die juist de verbondenheid vooropstelt. Bij de beide eerste mentaliteiten treedt dan ook de vervreemding op, niet bij de relationistische. Gesteld wordt dat de relatie mens-wereld constituerend is en onafleidbaar en dat deze "oerverbondenheid" gehandhaafd blijft, ook waar het "scheidingsdenken" dat karakteristiek is voor de genoemde absolutistische en perfectionistische mentaliteit overweegt. Deze oerverbondenheid toont ons als het ware de paradoxale samenhang van verbinding en scheiding. Verbinding en scheiding veronderstellen elkaar en sluiten elkaar uit. Maar juist daarin ligt hun samenhang. Zij zijn beide nodig. Doch de psychiatrie heeft -zo stellen de schrijvers- zich wel sterk door het "scheidingsdenken" laten beheersen, en vergat dat "in-der-Welt-sein" een oorspronkelijke samenhang veronderstelde van mens en wereld. Hiermee is tevens de brug geslagen naar wat in vorige hoofdstukken werd vermeld, nl. dat het observerende benaderen tot de "Ich-Es" relatie behoort en tot verstarring leidt, terwijl in de "Ich-Du" relatie geen sprake kan zijn van isolement, scheiding en objectivering.

## *De analytische verklaringen*

De existentieel gerichte verklaringen van o.a. Von Gebattel gaan uit van een gestoorde relatie tot de wereld, zoals o.a. tot uitdrukking komt in het beleven van leegte; Janet spreekt van sentiment de vide, anderen van loss of feeling (Johnson). Uit dit beleven van leegte komt Von G. tot een gestoorde totaliteitsrelatie. De analytische verklaring van dit "leeg zijn" is een andere. Zij wordt o.a. door R. le Coultre aangevoerd in zijn artikel "Het ziektebeeld der chronische depersonalisatie". Hij vermeldt, in aansluiting aan Federn, dat het ik zwakker is geworden ten gevolge van een verminderde libidineuze bezetting. Het ik kan zelfs geheel leeg zijn "als een levenloze duiventil, waar de



gevoelens vrij in- en uitvliegen". De affectieve relatie met de buitenwereld blijft hierdoor zeer oppervlakkig en bestaat in veel gevallen nauwelijks. Later brengt Le Coultre de ik-splijting als verklaring naar voren. Het ik zou door overmatige kritiek van het Uber-Ich van zijn kracht worden beroofd en zo onmachtig worden gemaakt. De patiënt identificeert zich met de kritiek van het Uber-Ich, wat de oorzaak is van de pathologische zelf-observatie en zelf-kritiek. Dit kan zelfs leiden tot een toestand van ik-loosheid, tot een tijdelijke vernietiging van het ik.

Tevens brengt Le Coultre in zijn artikel naar voren dat depersonalisatie als verdedigingsmechanisme is op te vatten. „Het ik weet zich niet anders van de grote affecthoeveelheden te ontdoen dan door zich er aan te onttrekken." Deze mening deelt hij met vele andere schrijvers (Van Dijk, Jacobson e.a.). Andere analytisch georiënteerde auteurs wijzen op de verzwakking van het ik, niet door overmatige kritiek van het Uber-Ich, maar door dreigende doorbraken van het Es. Stamm stelt dat "when ordinary ego-defences are disrupted and unable to cope with powerful aggressive and libidinal drives approaching consciousness" depersonalisatie optreedt. (Geciteerd door Sedman). Deze opvatting is representatief voor een groot aantal analytici (zie het artikel van Van Dijk).

De analytische verklaringen van het depersonalisatieverschijnsel worden nog eens samengevat door Ladée in diens vermelde proefschrift. Werd aanvankelijk de vervreemdingservaring met libido-onttrekking in verband gebracht, latere auteurs leggen meer de nadruk op de afweer, op ego en superegofuncties. In het algemeen is het hele depersonalisatiegebeuren een afweerpoging tegen angst, vaak uitgaande van een dreigende doorbraak van ik-grenzen of een verschuiving daarvan. De dwangmatige zelfwaarneming staat dan in dienst van de controle die uitgaat van het ik en opper-ik. Deze angstaafweer betekent echter ook een poging tot herstel. Gewezen wordt o.a. op de mogelijkheid de depersonalisatietoestand op te vatten als een regressie die ten doel heeft de moederkind-eenheid te herstellen, terug te keren tot een oorspronkelijke eenheid, die de innerlijke verdeeldheid en de angst (die wordt veroorzaakt door de 'déchirure primordiale', nl. de scheiding moeder-kind) teniet doet. Deze laatste opvatting wordt ook door Van der Does de W. vermeld. Hij ziet de almachtsfantasie van het kind, waarmee het zich wil beschermen tegen deze breuk, terug in de imaginaire wereld, die ook volwassenen opbouwen. Het is deze illusionaire wereld die de zelfvervreemding bewerkstelligt. Pas wanneer de laatste illusie over onszelf is prijsgegeven kan de mens leven zonder ambivalentie ten aanzien van mensen en God, en heeft hij zijn oneigenlijkheid afgelegd, zegt V.d. D. de W.

De opvatting dat depersonalisatie met een toestand van ik-vernietiging of ik-loosheid te maken heeft wordt vergeleken met de toestand van het jonge kind dat niet kan onderscheiden tussen zichzelf en de buitenwereld. Het leeft in een toestand van ongescheiden-zijn, van een "Subjekt-Körper-Aussenwelt-Kontinuüm" (Landauer)<sup>43</sup>. Deze terugkeer tot de oorsprongstoestand van het bewustzijn schept echter tevens de mogelijkheid van een hernieuwde ik-genese, een vernieuwing, die als "opgang" de "ondergang" opheft. Hierop heeft vooral C.G. Jung gewezen. Hij stelt dat juist wanneer het ik ondergaat

(nl. in het onbewuste) er een nieuwe verbondenheid van het ik met het universeel-archetypisch-bepaalde onbewuste tot stand kan komen. Juist deze ondergang van het ik (of ik-identiteit zoals Erikson stelt) is nodig om tot heroriëntatie op- en herbeleving van onbewust aanwezige universele "inhouden" van de psyche te komen. Jung beschrijft dit proces als de geboorte van de "filius philosophorum". De zelfwording betekent dat het zelf als zoon van het aanvankelijk in tegenstellingen beleefde onbewuste, nu deze tegenstellingen in zich heeft opgenomen, overbrugd en zo een nieuwe synthese tot stand brengt. Hiermee duidt Jung op het "zelf" als "der umfänglichere und ins Zeitlose ragende Mensch", die "zwiegeschlechtlich" is, een paradoxale toestand waarin het bewuste met het onbewuste is verenigd.<sup>44</sup>

Het totale van zijn conceptie is dat dit zelfwordingsproces "zijn" en "worden" beide omvat en afrekent met een eenzijdige beschouwing, die statisch is en de totaliteit vanuit geïsoleerde functies beschrijven wil (een "psychologie à compartiments", zoals Jung wat cynisch zegt).

Ook Fritz Kunkel<sup>45</sup> heeft in zijn opvatting over de zelfwording, vanuit een meer religieus-gerichte gezichtshoek, dit veranderingsproces beschreven in de fasen: regressie (of reiniging; Jung spreekt van mundificatie), de metanoia of wending tot het midden (God, waar elk beeld en elke voorstelling wordt teniet gedaan, de leegte-ervaring) en de verlichting (zoals ook door mystici beschreven). Kunkel's opvatting stoelt op Adler, die stelt dat de Ich-haftigkeit geen stand kan houden en dient te worden vervangen door een nieuwe gemeenschapservaring: de Wir-erfahrung. Dit "wij" is dan in zijn ogen niet alleen de ervaring van verbonden zijn met de andere mens, maar ook met de ander als Ander in mij-zelf, met God. Het ik wordt nu dienstbaar aan deze Ander en het wordt daarmee van zijn isolement (wel eens uitgedrukt als "isolement cosmique") verlost. Depersonalisatie kan leiden tot personalisatie.

### *Een lichamelijke functiestoornis*

Naast de genoemde psychologisch gefundeerde verklaringen van het depersonalisatie-verschijnsel is een daaraan geheel tegengestelde opvatting aanwezig, nl. dat het hier zou gaan om een strikt lichamenlijk gebonden stoornis, een corticale dysfunctie, een "preformed functional response of the brain" (Mayer-Gross), te vergelijken met epileptische manifestaties, zoals de temporale epilepsie, waarbij zoals bekend ook vervreemdingsverschijnselen voorkomen. Karl Haug memoreert in zijn samenvattend overzicht van de literatuur gevallen waar bij cerebrale letsels, tumoren, encefalitis, arteriosclerosis cerebri, toxische invloeden (LSD., hasjiesj, cocaine, opium, barbituraten, alcohol) vervreemdingsverschijnselen optraden.

Ladee vat deze toestanden samen onder het hoofd: (hypochondrische) depersonalisatietoestanden op cerebraal-organische bodem. De organisch-cerebrale grondstoornis zou de integratieve functie in de ruimste zin belemmeren en daardoor predisponeren tot een falen de nieuwe ervaringen zo te integreren dat het eigene als echt en de werkelijkheidsaanvaarding van het niet-eigene als reëel tot stand komt. Hij onderscheidt deze toestanden van de geprolongeerde adolescentie-syndromen, die z.i. voorkomen op constitutio-

nele basis. Het gaat daarbij om een sterk toegespitste en moeilijk te overwinnen adolescentieproblematiek bij vooral verstandelijk en gevoelsmatig begaafde jongeren, die kenmerken vertonen van somatische asthenie, vegetatieve labiliteit en een geringe vitaliteit.

Physiologische invloeden zijn vlg. L. Dugas ook van invloed bij het optreden der vervreemding. Deze schrijver, de schepper van de term depersonalisatie, laat niet na het belang te onderstrepen van vitale aspecten: de vermoeidheid van het denken, door een te lang en te intensief cerebraal bezig zijn. Hierdoor treedt een daling van de bewustzijnsgraad op, de doelgerichtheid van denken wordt geringer, de concentratie en aandacht laat na, de geestelijke synthese, de integratie, wordt bemoeilijkt. Maar niet alleen door geestelijke overinspanning, ook door emotionele traumata, opwinding e.d. kan vervreemding optreden.

### *Een normaal verschijnsel*

Waar bewustzijns-schommelingen tot de normale verschijnselen van het psychische leven behoren is het niet verwonderlijk dat er auteurs zijn, Heymans behoort daar o.a. toe, die depersonalisatie en derealisatie-verschijnselen rekenen tot het normale. Heymans stelt, dat vervreemding optreedt wanneer door de daling van de bewustzijnsintensiteit, door verminderde aandacht (des-interesse), het aantal associaties daalt en daardoor het gevoel van bekend-zijn met de buitenwereld en het vervreemdingseffect kan optreden.

Meer personalistisch georiënteerde auteurs zoals Claude Balier en Louis Beirnaert leggen er de nadruk op dat depersonalisatie in verband moet worden gezien met personalisatie. Men moet van zichzelf vervreemden om zichzelf te kunnen worden, zich te kunnen verwerkelijken als persoon. Van der Does de Willebois (die beide auteurs aanhaalt) formuleert dit als volgt: „De dialoog met zichzelf is ontleend aan de dialoog met de ander; iedere nieuwe zelf-bewustwording van het kind is een ogenblik van zich zien door de ogen van de ander, dus een vreemde voor zichzelf worden, om in een volgende fase dit alter-ego weer in zich op te nemen en daarmee zichzelf te worden op een nieuw niveau, waar het nieuw ontdekte zelf-aspect in het zelf-concept is opgenomen. Hierdoor komt de dialoog met de omgeving, deze "dialectique structurante" (Hesnard) weer in een volgende fase en zo schrijft de ontwikkeling voort; zich projecterend in de ander (zelf-vervreemding) en weer introjicerend (zelfherneming)."

Deze opvatting wordt gesteund door latere onderzoeken (C. Dixon, M.V. Korkina, G. Sedman e.a.)<sup>46</sup> die aantonen dat het verschijnsel beslist niet ongewoon is bij gezonde jonge mensen. Wij komen dan tot de these dat vervreemding een normaal onderdeel is van de bewustwording en dat het "adolescent alienation syndrome" waar vooral de Amerikaanse literatuur van rept, niet als een ziektebeeld moet worden beschouwd, doch in samenhang moet worden gezien met een veranderingsproces, dat zich niet alleen individueel (als bewustwording), maar ook maatschappelijk voltrekt. Vervreemding heeft dan te maken met "social change" (Calvin F. Setlage, 1970)<sup>47</sup> en "social mobility" (D.C. Ross sr. and jr., 1973)<sup>48</sup>. Dit is ook de opvatting die

in 1988 op het "Panel on alienation reactions in present-day adolescents" in Philadelphia werd uitgedrukt door de "editor" Setlage. Hij stelt: „That adolescent alienation, while it can and does take pathological forms, is basically a normal and necessary developmental phenomenon; that while we should be alert to those adolescents who are individually or collectively disturbed and need our help, we should at the same time view adolescent behaviour as a possible symptomatic expression of the state of our society and culture; that what we thus discover about adolescents, ourselves, and our culture can provide the basis for constructive change in our value systems, in our childrearing practices, and in those social institutions which concern, and are in concern of, our youth.”<sup>49</sup>

Het is duidelijk dat we hier raken aan de basis van ons maatschappelijk bestel, aan opvattingen over de mens en het menselijk samenleven, aan dat wat door de sociologie, de filosofie en niet in de laatste plaats door de antropologie wordt onderzocht en tot uitdrukking komt. Ik hoop op het vervreemdingsverschijnsel in dit ruimere verband nog terug te komen.

### *Een schizoid of schizofreen verschijnsel*

Rest mij nog een opvatting te vermelden die in lijnrechte tegenspraak schijnt met het hierboven gestelde, nl. het feit dat er auteurs zijn die de vervreemding, het zich terugtrekken uit de werkelijkheid, zien als een schizoid, tot de schizofrene symptomatologie behorend verschijnsel. Depersonalisatie zou een forme fruste van schizofrenie zijn. Zo is b.v. N. Lewis<sup>50</sup> (1949) geneigd depersonalisatie-verschijnselen meestal als prodromen van een schizofreen proces te beschouwen. Ongetwijfeld is het juist dat depersonalisatieverschijnselen het begin kunnen zijn van een uitbrekende schizofrenie, doch in zijn algemeenheid is de stelling ongetwijfeld onjuist. De theoretische achtergrond is vlg. F. Johnson<sup>51</sup> (1975), die deze these vanuit analytische gezichtspunten verdedigt, de volgende: in de schizoide positie gaat het er om dat de mens niet werkelijk gericht is op de ander, maar om dat wat hijzelf beleeft in relatie tot die ander. De aandacht verplaatst zich naar het waarnemen van de eigen reacties op de ander, het ervaren van de ander wordt vervangen door interpretaties van die ervaring en zo ontstaat een fictieve, van de werkelijkheid afgekeerde levensvorm. Hierdoor wordt de spontaneiteit in zo hoge mate onderdrukt of lam gelegd, het zelf observeren in zo hoge mate opgevoerd, dat er sprake is van een splijting. De zelfobservatie neemt de plaats in van de spontaneiteit. En wat zich als spontaan verlangen toont is zo belast met conceptualisering vanuit de autistische positie dat het bijzonder moeilijk, of vrijwel onmogelijk wordt, de oorspronkelijke spontane tendens nog te herkennen. De schizoide mens neemt dat wat hij in zichzelf waarneemt als werkelijk, en sluit daarmee de corrigerende mogelijkheid van de realiteit buiten hem uit. M. Klein (1946) vergelijkt het depersonalisatie-verschijnsel met schizofrene dissociatie, en beschouwt beide als een regressie tot stadia van de beginnende ik-ontwikkeling, nl. de paranoïde en schizoïde positie. De vraag die zich hier opdringt is, of de zelfobservatie als zodanig pathologisch is te noemen, met andere woorden wordt de observatie bepaald door

een zelf dat van de werkelijkheid is vervreemd of door een authentiek zelf. Wanneer de "longvis" zich als vreemd beleeft, omdat anderen hem als vreemd en gestoord beschouwen, is hij daarom vreemder dan de anderen? Of om het met J. Foudraine te stellen: „Wie is van hout?" Anders gezegd: Wordt mijn oordeel bepaald door hetgeen de maatschappij (haar opvattingen en normen, het systeem waarin ik mij bevind) mij als oordeel in de mond legt, of is het mogelijk mij van dit "fantasie systeem" te distantiëren en mij door mijn eigen "zelf" te laten bepalen. Maar wanneer ik me van de maatschappij distantieer, wie is dan schizoïde: degene die zich terugtrekt of de maatschappij die zich zo opstelt, dat mensen worden gedwongen zich daaruit terug te trekken? Vgl. de opvatting van R.D. Laing (1961): „Wil men dat valse werkelijkheidsgevoel van zich afschudden, dan dient men zich terug te trekken uit wat men ten onrechte voor werkelijkheid houdt (derealisatie) en oog te krijgen voor de werkelijkheid van wat men ten onrechte voor onwerkelijkheid houdt (re-realisatie). Eerst dan heeft men het sociale fantasiesysteem waarin men zich bevindt, door." <sup>52</sup> Laing heeft het hier over het sociale systeem als het systeem van de "doorsnee-mens", die de werkelijkheid waarin hij leeft vanzelfsprekend voor de enig juiste houdt en niet inziet dat hij de éne dimensie die hij waarneemt en kent, verabsoluteert.

De vraag die hier wordt gesteld is niet alleen een psychologische, sociale, het gaat om het feit dat de mens de werkelijkheid niet gelijk kan stellen met zijn interpretatie van die werkelijkheid. De werkelijkheid is meer dan wij vatten: zij vat ons! Met deze overweging wenden we ons tot de filosofie.

### *Vervreemding als filosofische categorie*

Vervreemding als filosofische categorie stamt, zoals bekend, van Hegel, die het begrip Entfremdung in tweeërlei zin gebruikt (R. Schacht, 1971) <sup>53</sup>. Enerzijds in die zin, dat de mens is gescheiden van de sociale substantie; hij kan zich niet meer identificeren met de sociale werkelijkheid buiten hem, herkent zich niet meer in de objectiveringen, die door hemzelf zijn voortgebracht. Daartoe is nodig het afzien van de individuele of particuliere vorm die de mens als individu heeft verkozen. Wanneer hij deze stap doet nl. zichzelf vervreemdt van zichzelf (dat is de tweede vorm van vervreemding), kan de mens zich pas weer herkennen in de sociale substantie: het individuele zelfbewustzijn stelt zich weer in dienst van het algemene om zich als zodanig tot gelding te kunnen brengen. Alleen door zichzelf te verliezen, kan de mens zichzelf worden. Hegel ziet in het "Fürsichsein" een vorm van zelfverlies en in de "Selbstentfremdung" een vorm van zelfbehoud <sup>54</sup>. Waar Hegel tevens op doelt, is op de noodzaak de verstarde begripsvorming omtrent zichzelf vloeiend te maken, zodat het proces van zelfverwerkelijking weer doorgang kan vinden, en niet stagneert binnen een bepaalde vorm, die het denken een statisch in plaats van een dialectisch karakter zou geven. Het bezwaar dat Kierkegaard tegen Hegel's filosofie aanvoert is, dat zijn denken een abstract denken zou zijn en niet "existentieel". Voor Hegel is alleen de geest het werkelijke, met name zoals deze zich uit in het zuiver wetenschappelijk denken. Kunst en religie hebben zijns inziens een minder algemeen karakter, waar zij

een mate van afweer en distantie van de sociale werkelijkheid belichamen. Hegel's visie is in dit opzicht duidelijk bepaald door zijn afkeer van de romantische opvatting die het begrip "eenling" postuleert. Een begrip dat Kierkegaard later weer zal opnemen in zijn verdediging van het "Einzelnern" zijn. Een begrip dat hij door zijn bestaan (existentie) gestalte heeft gegeven. Hier weerspiegelt zich weer de ambivalente positie van de enkeling die zich verzettend tegen de overmacht van het maatschappelijk bestel, genoopt ziet uitdrukking te geven aan zijn verzet, door zich uit dit bestel terug te trekken. Blijft de vraag, wie de vervreemden zijn: diegenen die zich uit de sociale werkelijkheid terugtrekken, dan wel degenen die de sociale werkelijkheid bepalen. Men kan, zo gezien, vervreemd zijn, zonder zich dit als zodanig bewust te zijn (vgl. het marxistische begrip "Entfremdetes Bewusstsein"). Men heeft dan met een dubbele vervreemding te maken, iets waar o.a. Laing op wijst, en waaraan hij de notie ontleent dat het de gealieneerde (c.q. de schizofreen) is, die de vervreemding van het maatschappelijke bestel of de relaties waarin hij leeft weerspiegelt. Een dergelijke opvatting huldigt de Finse psychiater Martti Siirala in zijn werk "Die Schizophrenie des Einzelnen und der Allgemeinheit" (1961).<sup>55</sup>

Voorlopers van Hegel waren de idealistische filosofen Fichte en Schelling. Fichte gebruikte het begrip "Entäusserung", hetgeen aanduidt het proces waardoor de fenomenale wereld in verschijning wordt gebracht. Het object komt volgens Fichte uit het subject voort. Dit proces van objectivering, externalisering, noemt hij Entäusserung. De term Entfremdung komt pas bij Hegel ter sprake. Volgens Fichte schijnt de mens in de fenomenale werkelijkheid gevangen, en kan hij de kloof tussen de geestelijke wereld en die der objecten overbruggen omdat de mens niet zonder meer deel van de fenomenale werkelijkheid is, maar geest. Hierin ligt de vrijheid voor de mens (en tevens Fichte's idealisme).

Een humanistisch georiënteerd denker als Erich Fromm<sup>56</sup> stelt dat de mens van zichzelf is vervreemd, zodra de sociale mens en de universele mens niet meer één zijn. Er ontstaat dan een "vals bewustzijn", een vorm van intellectualisering, de waarneming wordt "paratactisch", dat wil zeggen: we trekken de werkelijkheid scheef, vormen een vertrokken beeld van de werkelijkheid. Het onmiddellijke, volledige, kinderlijke ontbreekt. Hij vergelijkt dit, volgens joods-christelijke traditie, met de oud-testamentische opvatting van de zondeval. Door de bewustwording van de mens treedt een separatie op, de mens verliest zijn paradijselijke onschuld, er treedt een scheiding in tussen binnen en buiten, tussen man en vrouw, tussen object en subject, tussen bewust- en onbewust-zijn. Het universele bewustzijn wordt als het ware verdrongen door de individuele vorm, die wordt gekozen en die tevens een bevestiging van de ongehoorzaamheid en de vrijheid van de mens is. Het opheffen van de verdringing, het volledig vrijleggen van het onbewuste, zou het opheffen der "Entfremdung" betekenen. Dit betekent terugkeren tot de kinderlijke onschuld, maar nu volledig bewust. Dit houdt in dat de mens de illusie van een geïsoleerd, autonoom, onvergankelijk ik opgeeft, zichzelf leert prijsgeven en ervaart dat zichzelf geven zichzelf behouden betekent. Het gaat niet om "hebben" maar om "zijn". Hierbij sluit Fromm aan bij de christelijk-

humanistische traditie.

In zijn boekje "Marx' visie op de mens"<sup>57</sup> geeft hij een uitbreiding aan deze visie, door de vervreemding met afgodendienst (beeldendienst) te vergelijken. De mens aanbidt de beelden, dat wil zeggen de produkten van zijn eigen makelij. Door zich voor deze idolen te buigen verliest hij zijn scheppend vermogen, hij wordt als de beelden die hij aanbidt, een ding, hij verliest het besef van goddelijke afkomst te zijn. Vgl. de nieuw testamentische opvatting van Paulus in Eph. 4 : 18, waar hij spreekt van "heidenen, die in de ijdelheid van hun denken, vervreemd zijn van het leven Gods om de onwetendheid die in hen heerst ..."

Fromm zegt dat de mens, die idolen aanbidt, zo vervreemd wordt van zijn scheppende mogelijkheden, dat hij een toestand van doodsheid en leegheid ervaart. De mens bezit het idool niet, het idool bezit hem. Hetzelfde geldt voor bezit. De mens, die denkt zich door bezit vrijheid te verwerven, wordt het tegendeel gewaar: hij raakt door het bezit bezeten; wat hem vrijheid zou moeten verschaffen wordt een binding. De mens verwisselt hebben met zijn. Hij denkt door meer te hebben, meer te zijn (vgl. Marcel's "Etre et avoir"). Van hier uit maakt Fromm de overgang naar het denken van Marx, die stelt dat arbeid, die zich losmaakt van de mens in de vorm van produkten, tot bezit wordt, tot koopwaar, en dat deze gehele ontwikkeling de mens tevens vervreemdt van zijn wezen, van de mens als mens. Volgens Fromm was het Marx er om te doen de mens te bevrijden uit deze slavernij, waar overigens niet alleen de arbeider maar ook de bezitter door is bevangen.

Zonder nu verder op de filosofische traditie en op de terminologie van het vervreemdingsbegrip in te gaan, er zouden immers nog andere namen kunnen worden genoemd, zoals o.a. Buber en Sartre, Sartre door aan te geven dat met name de aanwezigheid van de andere mens mij vervreemdt van mijzelf en mij van mijn spontaneiteit berooft (de observerende blik!), Buber door de vervreemding te koppelen aan de "Ich-Es" relatie, kom ik tot de vraag: heeft dit filosofische vervreemdingsbegrip nu ook met de beleving der vervreemding te maken? Zijn het psychologische en filosofische begrip wel vergelijkbaar? (Op het vergelijken van het psychologische en sociologische vervreemdingsbegrip kom ik in een later hoofdstuk terug). Of plegen we hier een grensoverschrijding die ontoelaatbaar is?

#### *Eigen opvattingen: een synthese*

Het synthetische standpunt dat ik geneigd ben in te nemen doet mij zoeken naar het verbindende aspect. Ik meen dat dit gevonden kan worden in de functie die de objectivering, de beeldvorming vervult. Zodra de mens van zichzelf of van de werkelijkheid buiten hemzelf een beeld heeft gevormd, voltrekt zich een proces dat hem scheidt van de werkelijkheid in hem en buiten hem. Er treedt een verstarrende werking op die als vorm, het vloeiende, bewegende karakter van het leven geweld aandoet en daarmee de beweging hindert. Het beeld werkt als bewustzijnsvernaauwing. Daarom verzet Hegel zich tegen de fixering van het begrip, protesteert Marx tegen de scheiding van de mens en zijn produkt, en verweert Buber zich tegen de ondermijning

van de Ich-Du relatie door de overmacht van de Ich-Es aspecten.

Mijn eigen opvatting, in deze studie verdedigd, is nu dat, waar de levensbeweging en de bewustwording door een bepaalde vorm (het zelfbeeld, Erikson spreekt dan van een te vroeg gevormde ik-identiteit) wordt gehinderd, deze hindernis als verstarring enerzijds de vervreemdingsbeleving oproept, maar anderzijds het platform is waarvanuit nu een nieuwe stap gedaan kan worden. Vooral bij adolescenten zien we deze strijd om zichzelf te worden van zeer nabij. Het gaat dan om een proces, dat als veranderingsproces kan verstarren in vastgelegde begripsvorming, veelal zeer emotioneel geladen, een vastlegging die de mens zowel gevoelsmatig als verstandelijk aan een bepaalde structuur bindt. Deze structuur kan een relatieve waarde vertegenwoordigen, denken we aan de functie die de persona vervult. Wanneer echter een bepaalde graad van bewustwording is bereikt, en de gekozen structuur de ontvankelijkheid gaat storen, onderdrukken of afsluiten, en de vervreemding van zichzelf daaraan uitdrukking verleent, dan is de vervreemdingsbeleving te zien als aanduiding van een zich verzettend en ontwakend zelfbesef, en te ervaren als aankondiging van een nieuwe, nog 'onbewuste' poging van de mens zichzelf te worden. De verstarring is dan het plateau waarvanuit deze nieuwe stap gedaan kan worden. Paradoxaal geformuleerd: de mens moet van zichzelf (in de oude betekenis) vervreemden om zichzelf (in de nieuwe betekenis) te worden.

In deze zin komen het psychologische en filosofische vervreemdingsconcept samen. Vervreemding is dan een de mens geboden mogelijkheid zichzelf te worden, en als een aanzet tot realisering van zichzelf op te vatten. Natuurlijk is het nooit zeker hoe de afloop van deze strijd in de mens zal zijn. Het zou niet juist zijn de vernieuwing causaal af te leiden uit de vervreemding of de vervreemding zonder meer te identificeren als groei- of ontwikkelingsstadium. Maar evenmin is het juist de vervreemdingsbeleving te fixeren als een negatief te beoordelen, ziekelijke stoornis, nog afgezien van het feit dat door deze laatste stellingname een isolerende en vervreemdende werking wordt uitgeoefend. Ook ziektebeelden zijn 'beelden', d.w.z. ze zijn de werkelijkheid zelf niet. Daarom lijkt het mij juister er nog eens op te wijzen dat ook daar waar aan een ziekelijke stoornis wordt gedacht en de diagnose psychische stoornis wordt gesteld, het verband tussen vervreemding, groei en bewustwording niet hoeft te worden uitgesloten. Zelfs daar waar structurele veranderingen worden aangetroffen kan de bewustwording zich doorzetten en de vervreemding eerder aanwijzing zijn van een zich ontplooiend zelfbewustzijn, dan van een ziekelijke stoornis.

Het bezwaar van de indeling van vervreemdingservaringen bij ziekelijke stoornissen (wij weten immers dat deze ervaringen voorkomen bij vrijwel elke vorm van psychisch lijden) is, dat het negatieve aspect der vervreemding wordt geaccentueerd. Steeds weer tref ik aan dat het gaat om een verlies van contact, een verlies van spontaneïteit, een verlies van medebetrokkenheid bij anderen, de wereld en zichzelf; meestal gepaard met angst, twijfel, een beleven van ondergang, leegte, een afgrond, een niets. Het ik lijkt aan een proces onderhevig dat het kan vernietigen, kan doden, kan doen splijten, waardoor het kan komen tot krankzinnigheid, tot waanzin.



Dit negatieve aspect komt ook naar voren in de betekenis van het Franse woord "aliéné", nl. van waanzinnig: men is zo vervreemd van de werkelijkheid dat een totaal isolement dreigt.

Deze vernietiging kan gestalte aannemen in de zogenaamde schizofrene "Weltuntergang", in de nietswaardigheidservaring van de melancholicus, in de doodservaring en -angst van de hypochonder (waarin zich zijn verborgen levensangst schuilhoudt), maar ook in de angsten en twijfels van angstneurotici en psychasthenen en tenslotte ook in de desoriëntatie van hen die met een schema, een filosofisch systeem de werkelijkheid willen beheersen, psychiaters inclusief. Kortom het gehele scala van psychiatrische rubrieken en ziektebeelden kan met de dreiging van ik-verlies, met negativiteit in verschillende gradaties verbonden zijn.

Het gevaar nu van het typeren in beelden, ziektebeelden, psychiatrische rubrieken is, dat het negatieve - het ondergangaspect - zoals dat ook bij de vervreemding in het geding is, wordt gefixeerd. De bewustwording verschanst zich in het typeren en fixeren van ziekte-eenheden, klinische beelden, identiteitsbeelden, of hangt zich op aan bepaalde sociale structuren, waarin en waaraan het lijden zich manifesteert. Hiermee is niet gezegd dat klinische beelden resp. sociale structuren in hun waarde moeten worden ontkend, maar wél dat de therapeutische en tot verandering aanleiding gevende werking van de nood (het ontwikkelingsaspect, de geboorte van het positieve uit het negatieve) uit het bewustzijn dreigt te worden verdrongen of zelfs geheel eclipseert. In marxistische terminologie spreekt men dan van een "Entfremdetes Bewusstsein" (in tegenstelling tot een "Bewusstsein der Entfremdung"); de mens blijft binnen een begrippensysteem, dat hem houvast schijnt te geven, gevangen; het systeem stelt vast in plaats van dat het helpt vloeiend-maken, los-maken. Men blijft zich afschermen voor de transformerende, omwentelende invloed van het "negatieve" en ziet ziekte en nood als dreiging die moet worden afgeweerd met medische en andere technieken, in plaats van doorleefd en ondergaan. Men accepteert het negatieve niet volledig en weert daarmee de dood (en het leven) af. Het systeem distantieert de mens van de werkelijkheid, werkt als afweersysteem dat de vervreemding in stand houdt en mogelijk zelfs oproept.

Daarom lijkt het zinnig nog eens apart in te gaan op het groei-, resp. ontwikkelingsaspect, dat met de vervreemdingsbeleving is gegeven. Als illustratie van wat ik bedoel geef ik een observatie van de analyticus W. Bonime<sup>24</sup> die het groei-aspect van de vervreemdingsbeleving benadrukt. Hij memoreert de beleving van een adolescent die bij hem in behandeling is en in een verzetsinstelling jegens zijn ouders is gefixeerd. Na een weekend bij hen te hebben doorgebracht, dat hem nu eens niet heeft gefrustreerd, merkt de jongen op: „I feel so strange, I'm not filled with hatred." En aan deze observatie voegt Bonime toe: „Depersonalisation during emerging health may be indistinguishable from a pathological experience except for its context."

Deze context nu vorm ik mee zelf. Belangrijk in dit opzicht is of ik (c.q. de therapeut) statisch, fixerend, isolerend denk en handel, en daarmee het vloeiende, bewegende karakter geweld aandoe, dan wel dat ik de kracht heb staande te blijven en te vertrouwen, ook daar, waar het negatieve zijn dreit.

gende en verstarrende invloed op mij heeft.

*Vervreemding als crisis- resp. ontwikkelingsverschijnsel*

Reeds Hegel wees er op dat vervreemding een noodzakelijke schakel is in het proces van bewustwording. Vervreemding kan zowel betrekking hebben op de sociale substantie als op het zelf. Ook in de psychopathologie wordt er op gewezen dat de mens vervreemd kan zijn van zichzelf en van anderen, van zijn omgeving, de groep, de maatschappij. Dit kan gepaard gaan, zoals we hebben gezien, met vermindering van de bewustzijnsgraad, de wil, van het gevoelsmatig betrokken zijn, van de waarneming, van het denken, zonder dat de verschillende functies als zodanig voor het vervreemd-zijn verantwoordelijk kunnen worden gesteld. Het gaat om een veranderingsproces, waarin deze negatieve aspecten kennelijk begrepen zijn, zelfs in die mate dat het kan komen tot een ondergangsbeleving, die als een nulpunt ervaring wordt beschreven.

Dit veranderingsproces wordt steeds weer als wezenlijk gezien (zie b.v. de omschrijvingen van Schilder, Sedman en Ackner)<sup>59</sup>, wanneer depersonalisatie wordt gedefinieerd. Het gaat dan om een nieuwe ervaring of beleving, die niet in de oude, bekende, context is te integreren; om een feitelijke verandering, die niet berust op een illusie of een waanvoorstelling; om een onmacht zich in de bestaande verhoudingen, die op vroegere vooronderstellingen berusten, in te voegen, wat ook wel als sociaal-culturele vervreemding is beschreven. Dit veranderingsproces grenst in zijn sociaal-culturele aspect nauw aan het sociologische vervreemdingsconcept, dat door M. Seeman werd omschreven als gekenmerkt door machteloosheid, betekenis-of-zinloosheid, normloosheid, eenzaamheid of isolatie en zelfvervreemding<sup>60</sup>. Het valt op dat ook bij Seeman de negatieve aspecten overwegen. Hij laat het proceskarakter, de vervreemding als een historisch concept, buiten beschouwing. Dit geeft zijn vervreemdingsbegrip (ook volgens R. Sierksma) een statisch karakter. We moeten echter vervreemding en verandering niet los van elkaar maken. Dat de verandering, de vernieuwing, de metamorfose, nog niet volledig is, er eigenlijk nog maar van een gedeeltelijke en beginnende verandering lijkt te kunnen worden gesproken, komt omdat het negatieve aspect (het verlies-aspect) nog als een manco, een deficit wordt gezien en nog niet als integraal deel van de verandering wordt ervaren (zie Hegel<sup>61</sup>). Veranderen is nu eenmaal beangstigend, ook daar waar zij als gunstig kan worden beschouwd, zij bedreigt de continuïteit, voorzover deze als statisch wordt gedacht.

Het kan bemoedigend zijn er in dit verband op te wijzen dat van oudsher met dit probleem is geworsteld. Getuige het woord van Jezus: „Want ieder die zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen, maar ieder die zijn leven verliezen zal om Mijnentwil, die zal het behouden.” (Marc. 8: 35).

Ook in de Chinese filosofie (het Taoïsme) wordt het negatieve niet als een negatieve waarde gezien, maar als beweging, als onderdeel van de Weg. „De Weg is als een leeg vat, en, ondanks gebruik wordt hij nooit vol,” of: „Bereik de uiterste leegheid en bewaar ernstig de stilheid.”<sup>67</sup> Jung<sup>68</sup> spreekt in

aansluiting aan Heraclitus van de psychologische wet der enantiodromie: het omslaan van iets in zijn tegendeel, het ontdekken dat het positieve uit het negatieve voortkomt. Maar dat verlangt een meer dan gemiddelde bereidheid, nl. het zich durven toevertrouwen aan de leegte, om daarin een stap te doen zonder het houvast dat het "ik" verlangt, en dat het denken steeds weer door middel van beelden aan het ik verschaft. Maar ik-bestendinging is geen transformatie, geen werkelijk veranderen. In de psychologie wordt dit aspect, nl. het transformatie-aspect, ook wel het anagogische genoemd. De introversie, als wending van de aandacht naar binnen wordt dan niet alleen als regressie geduid, die terugkeer beduidt tot het verleden (tot de eenheid moeder-kind) maar tevens als bron waaruit zich de vernieuwing voltrekt. Laing heeft onder dit aspect de psychose beschreven, nl. als een innerlijke reis, als een transmutatie-proces, dat voor de betrokkene van wezenlijke betekenis is. Ook Jung, Silberer en Künkel hebben dit aspect nader uitgewerkt.<sup>64</sup>

Vervreemden behoeft daarom niet alleen als een negatief, tot zelfverlies aanleiding gevend proces te worden geduid, maar kan ook daar, waar organische afwijkingen aanwezig zijn, waar het lichaam structurele veranderingen vertoont, zijn positieve werking ontvouwen. De aandacht van de mens dient dan niet in eerste instantie te worden afgeleid naar zogenaamd normale of pathologische vormen van vervreemding, naar mogelijke oorzaken van vervreemding in de lichamelijke sfeer, maar naar de werking die zich in en via de vervreemding voltrekt.

Laat mij dit toelichten aan de zelfervaring van een door mij behandelde jongeman, die - lijdend aan een ernstige ziekte, waardoor hij geconfronteerd met de dood zich vervreemd voelend van zijn omgeving en zijn lichaam - zijn vervreemdingsbeleving als volgt beschrijft: „Ik heb toen alles ervaren als een reis door de onbekende wereld van mijzelf. En zoals een reiziger uit een andere wereld werden mijn verhalen niet geloofd. Het was onzin. Terwijl ik het juist als een rijkdom had ervaren. Je leert zwijgen ... Achteraf zou je het met een groot beladen woord een soort inwijding kunnen noemen. Men kan het vervreemding noemen en vanuit een bepaalde invalshoek is het dat ook. Toch voor mij was het een bewustwordingsproces waarvoor ik een soort vacuüm van eenzaamheid en stilte nodig had. Een koesterende holte waarbinnen ik mij kon ontplooiën ...”

## HOOFDSTUK V

### DE VERVREEMDE MENS; EIGEN ERVARINGEN EN DOCUMENTATIE

In de in het vorige hoofdstuk naar voren gebrachte these is het negatieve aspect van de vervreemding in verband gebracht met positieve mogelijkheden: innerlijke groei en ontwikkeling. Inherent aan vervreemding is dan: verandering, bewustwording, zelfverwerkelijking. Dit doorbreekt een eenzijdige beschouwing die uitsluitend statisch en vaststellend is. De vorm die het verschijnsel aanneemt blijkt geen definitieve te zijn, maar onderdeel van een meer omvattend proces, dat als bewustwordingsproces zowel individuele als maatschappelijke trekken vertoont, zowel te maken heeft met het eigene als het universele. Het gaat daarom niet alleen om de mens, maar ook om de ander en de wisselwerking tussen beide. Deze drie aspecten horen onverbreekelijk bij elkaar. De werkelijkheid kan, zonder haar geweld aan te doen, noch van de subjectzijde, noch van de objectzijde alléén worden benaderd. Er is tevens sprake van wisselwerking. Wordt de wisselwerking niet ervaren, is er geen sprake van communicatie, van relatie, dan treedt vervreemding op. Niet alleen in die zin dat de mens vervreemdt van de uiterlijke realiteit ("derealisatie"), maar ook van zichzelf ("depersonalisatie"). Depersonalisatie en derealisatie zijn om deze innerlijke samenhang weergegeven met de éne term: vervreemding.

In het hierna volgende zal worden getracht het vervreemdingsbeleven vanuit de directe menselijke ervaring te documenteren. Gekozen is voor het weergeven van "ziektageschiedenissen", waarin het vervreemdingsbeleven in zijn context naar voren komt. Deze ziekteschiedenissen zijn, waar mogelijk, aangevuld door zelfweergave van "patiënten". Het zijn spontaan neergeschreven documenten, betrekking hebbend op het vervreemdingsbeleven. Zij zijn te danken aan de medewerking van hen die ik via mijn praktijk als psychiater heb leren kennen als lijdende aan de genoemde problematiek. Zij zijn bekend met de publicatie ervan en hebben er in toegestemd. Bij de meesten was het vervreemdingsbeleven zelf aanleiding tot het zoeken van deskundige hulp, hetzij dat zij zich spontaan meldden, hetzij verwezen door derden. Soms bleek de vervreemding schuil te gaan achter andere symptomen, waardoor de moeilijkheid zich aanvankelijk aan de waarneming onttrok.

De documentatie, d.w.z. de door patiënten opgetekende ervaringen, is door mij voorzien van een korte biografische anamnese en aangevuld door een nabespreking, waarbij wordt ingegaan op het meegedeelde en hetgeen zich gedurende de therapie heeft voltrokken. Bij sommige patiënten is het therapeutische contact beknopt gebleven, omvatte slechts een aantal gesprekken. Bij anderen was er sprake van een meer uitgewerkte therapeutische relatie, die qua duur varieerde van meerdere maanden tot enige jaren. Hierdoor varieert de belichting in de verschillende gevallen qua diepte.

Laat ik beginnen met het weergeven van een vervreemdingservaring door een patiënte die ik reeds jaren ken.

*C.v.d.P., Geb. 10-11-1934*

Zij komt in 1967 onder behandeling, verwezen door haar huisarts, in verband met het feit dat ze haar werk als aspirant maatschappelijk werkster niet aan kan en dreigt te desintegreren. Zij lijdt aan angsten (met betrekking tot de dood, lesbisch te zijn, gevoelscontact te leggen), dwanggedachten en de neiging haar huis en werk te ontvluchten. Het gezin waaruit ze stamt is gevoelsmatig ernstig verstoord: haar moeder en enige broer zijn schizofreen, haar vader een rechtlijnig denkende administratief ambtenaar bij het gevangeniswezen. Met moeder beleefde ze geen gevoelsband. Ten opzichte van vader was er sprake van een trachten te voldoen aan zijn eisen, waarbij ze het gevoel had toch niet te worden gewaardeerd omdat hij wel kritiek had als er iets ontbrak, maar geen of weinig positieve uitingen van waardering of liefde toonde voor hetgeen ze deed. En dat was heel wat: zo vervulde ze jarenlang de moederrol, toen haar moeder was opgenomen in een psychiatrische kliniek. Ondanks grote innerlijke onzekerheid slaagt ze er in de lagere school te doorlopen, volgt daarna meerdere praktijkopleidingen tot ze tenslotte wordt aangenomen voor de urgentie opleiding maatschappelijk werk. Dan raakt ze (ze is kort tevoren op kamers gaan wonen) overspannen, gedeprimeerd en wordt naar mij verwezen. Uit deze periode stamt de vervreemdingsbeleving die ze beschrijft, als ze na bijna tien jaar, op deze periode terugblijkt.

"Vervreemding".

Het is moeilijk om de bijbehorende gevoelens nog naar boven te halen van iets dat plm. 10 jaar geleden (1967) voor het eerst door mij werd ervaren. Het spitste zich toen toe op twee objecten: een lamp en een theeblad. Ik had me teruggetrokken uit het levensgebeuren door onder de dekens te kruipen. Tot nu toe kon ik altijd een soort veiligheidsgevoel putten, opbouwen, door in m'n fantasie allerlei mensen om me heen te groeperen, die als beschermengelen gingen waken. Die fantasie ging echter aan kracht verliezen; jaren en jaren was het gelukt om op die manier de illusie te hebben - en het daarbij behorende gevoel op te roepen, dat een bepaalde groep van mensen het wel goed met me meende. Op die manier kan je van de grootste schurk een engel maken. Die fantasie ging dus aan kracht verliezen: op dat moment, die tijd, dat uur, die dag, (in die periode was m'n oriëntatie in tijd en ruimte heel gering, zo niet afwezig), zag ik ineens die lamp hangen als iets dat los was van mezelf. En dat theeblad dat daar op de stoel lag, wit met pitriet, ik vergeet het van m'n leven niet meer. De ervaring was ontzettend beangstigend. Ik heb dan ook uit alle macht geprobeerd om dat oude gevoel van verbondenheid met de dingen terug te winnen. En - gelukkig? - na enige tijd kwam dat gevoel ook weer terug. Hè, hè, alles weer bij het oude. Het gevoel van vervreemding zelf analyserend: Intens beleven dat "iets" anders is dan jezelf bent ... Je niet meer gevoelsmatig kunnen éénvoelen met dat andere, die ander ... vroeger je verbonden voelen met dat andere, die ander ... nu is er een

onoverbrugbare kloof tussen jezelf en dat andere, die ander; vroeger jezelf zo één kunnen voelen met die ander of dat andere dat je dikwijls het gevoel had ook de gedachten en gevoelens van de ander te weten, aan te voelen dat je soms het gevoel had je te kunnen voelen zoals een steen zich zou moeten voelen - gevoelens toekennen aan zaken, die menselijkerwijs gesproken geen gevoel hebben ... Nu ineens dat gevoel, de wetenschap, dat dat andere echt anders is, misschien een extreem sterk gevoelsmatig beleven van wat realiteit is nl.: die ander is anders; dat andere is anders, is door anderen gemaakt, vervaardigd, heeft eigen gedachten, ik heb daar geen greep op - laat dat andere zichzelf zijn, die ander zichzelf zijn - beleef dat, doorleef dat - durf dat te doorleven nl. het zelfstandig zijn van de ander, dat andere. Hoewel op een wat andere leest geschoeid, heb ik het oude mechanisme weer leuk op kunnen pakken en verstreken er een aantal jaren van betrekkelijke rust. Ik studeerde hard en moest toen met m'n diploma aan de slag. Op de een of andere manier liep de zaak weer uit de hand. Hartkloppingen niet zo zuinig, flauwvalneigingen, enorme angst om dood te gaan. Nu weet ik dat de ervaring van de absolute eenzaamheid zich aan me opdrong - milder gezegd: zich aan mij wilde openbaren. Maar mijn hemel wat moest ik met die ervaring, terwijl ik geen enkel houvast had om me op te richten? (Ik herinner me dat ik op ongeveer 16-jarige leeftijd de heerlijke Engelse liefdesromannetjes vaarwel moest zeggen omdat ze me tegen gingen staan. Ze gingen me vervelen. Toch liet ik ze met weemoed los en eigenlijk met iets van verzet in me. Maar tegelijkertijd kon ik me toen op iets anders richten, andere lectuur, die me weer ging boeien en me opnieuw iets te zeggen had. Toen kwam er dus iets voor in de plaats, en ik kon daardoor de moed opbrengen om het oude te laten gaan.) Dus de hartkloppingen en duizelingen kwamen om de hoek. Ik heb me vaak afgevraagd wie de veroorzaker daarvan is: het oude mechanisme dat zich met alle mogelijke macht in stand wil houden, dus mij middels biologische pesterijtjes afhoudt van een positieve levensinstelling, of is het het opdringende leven zelf, dat zich in een omhulsel wil wringen wat onvoldoende voorbereid is. Soms denk ik wel eens (wat ironisch) dat het een eer is om zo gevoelsmatig betrokken te mogen zijn bij de slag die in de kosmos geleverd wordt tussen goed en kwaad - tussen destructie en constructie. Enfin ... een zo duidelijke ervaring als in 1967 nl. dat bezien van een object buiten mij, heb ik nooit meer gehad. Wel ging zich nu iets anders openbaren, nl. een soort objektivering van mijn eigen ik, mijzelf ... en dit dan gesteld tegenover mijn gevoelens. Ik kreeg het gevoel, de wetenschap, dat er zich iets in mijn geest bevond dat m'n gevoelens a.h.w. zou kunnen bewaken. (Oktober 1975). Iets dat richting zou kunnen gaan geven aan mijn gevoelens. Die ontdekking gaf mij een poosje rust ... een zalige ervaring om dat woordje IK uit te spreken en dan te weten waarover je het hebt. IK besluit om niet meer te drinken. IK besluit om te gaan afwassen. IK besluit om verf te gaan kopen. IK besluit om me niet meer onder m'n gevoelens te laten bedelven. IK maak iets mee. IK ben aanwezig op deze aardbol. Ik was al veertig jaar aanwezig op deze aardbol en dat is heel wonderlijk. C. is niet in zeven sloten tegelijk gelopen, ze heeft maatschappelijk aardig gefunctioneerd, ze heeft een paar opleidinkjes gevolgd, ze kan zichzelf onderhouden, de mensen vonden haar

over het algemeen wel aardig, waardoor het haar nooit aan kennisjes ontbrak, ze maakte vakantiereisjes waarvan ze overigens achteraf niet meer weet waarheen en hoe ze er gekomen is. Hoe beleef ik dit allemaal? Soms alsof ik de gevoelens onder controle krijg; soms alsof de gevoelens minder kracht hebben, daardoor minder verwarring zaaien waardoor het ik z'n kans krijgt zichzelf te worden. Een poosje geleden (januari 1976) had ik voor mezelf de vergelijking gemaakt met zo'n botervormpje - twee helften die naar mekaar toe moeten om één haasje of iets dergelijks te krijgen. Vooral de laatste tijd heb ik het idee dat die eenwording tot stand gaat komen, hoewel er nog veel in me is, dat zich daartegen verzet. Het is beangstigend om i.p.v. tweezaam, eenzaam te zijn. Met denken en voelen tegelijkertijd aanwezig te zijn in de werkelijkheid. Niet alleen voelend meedoen met alles wat op je afkomt, ook niet alleen berekenend reageren maar totaal aanwezig zijn. Voelen dat je een rol speelt in het geheel, dat mijn acties reacties oproepen en andersom. Het is voor mezelf opmerkelijk dat, hoe meer ik durf te vervreemden van m'n gevoelens (die volgens mij tot voor kort m'n bakens waren) ik des te meer om me heen durf te kijken. Durf waar te nemen, maar niet op die steriele wijze die ik in 1967 ervoer. Is vervreemden en loslaten hetzelfde? Maar loslaten heb je zelf enigszins in de hand. Ik kan mezelf proberen te oefenen in het loslaten van m'n gevoelens en me trachten te richten op één doel. Ik kan niet tegen mezelf zeggen "kom nu ga ik die vervreemdingsgevoelens eens in mezelf oproepen." Het vervreemdingsgevoel is iets dat je overkomt. Zodra je door hebt dat het een functie heeft binnen je eigen psychische ontwikkeling dan is het niet beangstigend meer. Steeds vaker komt er een soort triomfgevoel over me als ik me zo volslagen alleen voel. Heel gek eigenlijk, maar het is ook niet een zielig alleen-voelen, het is een sterk alleen-voelen. Ik hoef niet meer voelend m'n omgeving te taxeren, maar doe dat ook in steeds meerdere mate ook denkend. Daardoor hoef ik me niet meer in anderen in te voelen om greep te krijgen op de werkelijkheid. Nog afgezien van de vraag of ik op die manier de werkelijkheid wel benaderde, was het een vermoeiende bezigheid. Jammer dat het denken op zich, volgens mijn waarnemingen binnen het maatschappelijk werk b.v., zo in diskrediet wordt gebracht. Ik zou een ode aan het denken willen schrijven als ik daar de talenten toe had. Als ik de moed had gehad om mijn vermogen tot denken eerder tot ontwikkeling te laten komen, wat had de wereld er dan minder beangstigend uitgezien. M'n vader zei dikwijls boos: „Jij denkt zeker ... zus en zo,” dat was op zich al beangstigend voor mij, want ik dacht helemaal niet eens, wist niet eens dat zo iets nog bestond. Zouden mensen die alleen functioneren op hun denkmecanisme ook een vervreemdingsproces moeten doormaken, voordat ze in contact met hun gevoel komen? Overigens was de opmerking "jij denkt zeker ..." eigenlijk heel komisch. M'n vader nam, getuige z'n houding, nimmer aan dat ik dacht. Het denken had geen functie binnen mijn leefwereld. Het had geen zin. En waarom zou ik iets gaan doen wat zinloos was? Ik kan het mezelf niet kwalijk nemen. Wat wel zin had, was voelend aanwezig zijn, aanvoelend proberen de zaak te overleven. Niets van dit was overigens bewust. Om wel tot een meer bewuste wijze van leven te komen moest eerst dat oude handhavingsmechanisme weg. Maar dat was alles wat ik had, als dat wegvalt krijg je een gevoel

van vreemdheid over je, totdat je eraan gewend bent dat je in een andere relatie tot de dingen staat. De dingen veranderen niet, maar de wijze van communiceren is een andere. Ik vraag me nu af of de beleving van tien jaar terug werkelijk eenmalig is geweest. Waarschijnlijk is het op die manier aanschouwen van de realiteit voor mij gewoon geworden, waardoor ik dat sterke vervreemdingsgevoel niet meer onderga. Hoewel in situaties van spanning b.v. aankoop van iets duurs, m'n gevoel toch nog steeds de boventoon speelt. Ik kan dan m'n gedachten niet meer ordenen en koop maar gauw om een einde aan die situatie te maken. Ik sta dan even later met een volkomen vreemd gevoel op straat, kan me nauwelijks oriënteren waar ik ben, kom op gevoel thuis, drink een paar borrels en beseft dan wat ik gedaan heb. (Verschillende keren voorgekomen tijdens de verhuizing). Ik hoop dat ik in de toekomst meer zal mogen communiceren met behulp van m'n denkvermogen, dan met behulp van m'n gevoel."

Commentaar:

C. ondergaat de vervreemding als iets dat haar overkomt. Ze kan de beleving niet oproepen. Ze heeft zich kunnen handhaven tot de crisis komt. Ze is dan tweeëndertig. Tot dan vereenzelvigd ze zich met de ander, diens werkelijke of vermeende eisen, diens verwachtingen of de illusie die ze daaromtrent koestert. Zonder er zich van bewust te zijn laat ze zich jarenlang door dit handhavings- resp. oriënteringsmechanisme leiden. Zo heeft ze zich ook altijd gericht naar de eisen van haar vader. Tot een bewust afstand nemen, een objectivering van haar betrokken-zijn op de ander kwam ze niet. De relatie met de ander schijnt veilig als ze zich maar aanpast en disharmonie vermijdt. Tot de vervreemding komt en ze wordt overvallen door een totaal gemis aan betrokkenheid op de buitenwereld: „Ik zag ineens die lamp hangen als iets dat los was van mezelf." Dan pas ervaart ze dingen en de mensen als onafhankelijk van haar zelf. Deze onwerkelijkheidservaring is voor haar tevens een werkelijkheidservaring: „... die ander is anders, dat andere is anders". Deze ervaring betekent een ernstige schok. Maar tevens een ontdekking die zich langzamerhand in zijn volle draagwijdte aan haar openbaart. De ontdekking een "ik" te zijn, afstand te kunnen nemen, niet meer onder gevoelens te worden bedolven. Ze moet vervreemden van haar handhavingsmechanisme (haar afhankelijkheidsbetrekking) om zich te kunnen waarnemen als een zelfstandig wezen, dat los van de afhankelijkheid van voorheen een eigen leven durft te leiden. De vervreemding als schok ervaren is een bewustwording van zichzelf als onafhankelijk tegenover de vroegere afhankelijkheid, als vrij en ongedwongen in voelen en denken tegenover de vroegere dwangmatige gebondenheid. Of zoals ze het zelf na tien jaar formuleert: „Om ... tot een meer bewuste wijze van leven te komen moest eerst dat oude handhavingsmechanisme weg. Maar dat was alles wat ik had; als dat wegvalt, krijg je een gevoel van vreemdheid over je, totdat je eraan gewend bent dat je in een andere relatie tot de dingen staat ... Waarschijnlijk is het op die manier aanschouwen van de realiteit voor mij gewoon geworden, waardoor ik dat sterke vervreemdingsgevoel niet meer onderga."

C. vervreemdt van de werkelijkheid op het moment dat de communicatie



met die werkelijkheid een verandering ondergaat en zij niet meer gesteund wordt door het oude principe gekenmerkt door het zich identificeren met de ander. De vervreemding treedt in op het kritieke moment als ze loskomt uit haar afhankelijkheid. Dit betekent voor haar tevens een uiterste bedreiging, een "nulpunt", en gaat gepaard met doodsangst, hartneurotische klachten en een gevoel van uiterste onzekerheid omtrent zichzelf. Het doormaken van dit houvast-verliezen brengt haar echter tevens tot een nieuwe zelf-ervaring. Deze zelfervaring imponeert eerst als vreemd, later als vertrouwd. De nieuwe zelfervaring bewerkt kennelijk, op het moment van doorbreken, van ontwaken, de vervreemding. Het is deze ervaring die ik in vorige hoofdstukken als "zelfontmoeting" heb gekarakteriseerd. De vervreemding blijkt, nadat de schokervaring van de desintegratie is verwerkt, deel van een bewustwordingsproces. Een bewustwording die aanvankelijk als vervreemding wordt ervaren, later zichtbaar wordt als vernieuwende kracht die haar vreemde karakter verliest. Alleen in tijden van emotionele stress, bij spanning, speelt haar gevoel nog de boventoon, raakt ze in verwarring, kan ze zich even vreemd voelen en is dan gedesoriënteerd.

Wat de therapie betreft: in de eerste fase van de desintegratie en de vervreemding is er een half jaar wekelijks contact geweest, vooral ondersteunend, niet inzichtgevend. Daarna volgt een fase van incidenteel contact, waarin ze er in slaagt haar opleiding af te maken en haar functie als m.w. te vervullen. Gedurende de laatste twee jaar is er sprake van een meer bewust ingaan op de emotionele achtergronden waarbij tevens een vorm van supervisie-contact door haar wordt gezocht om zich beter te kunnen oriënteren in de emotionele verwickelingen van haar cliënten en haar daarmee verweven gedrag.

Samenvattend kan worden gesteld dat de hier weergegeven ontwikkeling verheldert:

Dat vervreemding niet alleen als zelfverlies is te verstaan, maar samenhangt met een als zelfontmoeting te karakteriseren gebeuren.

Dat vervreemding een vernieuwing inhoudt die positieve aspecten heeft.

Dat vervreemding wel met negatieve aspecten is verbonden zoals dreigend zelfverlies, doodsangst en desoriëntatie, maar dat deze ervaringen subjectieve begeleidingsverschijnselen zijn van een doorbraak van een nieuwe zelfervaring.

Dat vervreemding daarom als vreemd wordt ervaren omdat de bewustzijns-configuratie van voorheen (hier gekenmerkt door afhankelijkheid) de nieuwe mogelijkheid nog niet kan vatten binnen het bekende kader.

Dat dit gebeuren zich ongedwongen laat omschrijven als de ontmoeting met dat deel van zichzelf dat de mens nog vreemd is.

*M.J., Geb. 16-7-1953*

In de hierna volgende vervreemdingservaring is het symptoom zelf mede aanleiding tot het zoeken van psychotherapeutische hulp.

M.J. stelt zich in september 1975 onder behandeling omdat ze al jaren het gevoel heeft niet zichzelf te zijn; zij voelt zich bij perioden volstrekt van het

leven vervreemd: „alsof het een film is”, „ik met niets in contact sta”, „mijn zusje mijn zusje niet meer is”, „ik overal buiten sta”. Dit gevoel maakt haar dermate wanhopig dat het tot meerdere suicidepogingen is gekomen, de laatste een week voor het eerste consult. Zij komt uit een gezin waarvan de ouders zeven jaar geleden zijn gescheiden. De vader is aannemer, egocentrisch, gericht op het materieel welzijn, weinig gesteld op zijn kinderen. Hij is hertrouwd. De moeder is afkomstig uit het gezin van een Joodse kleermaker, die in de oorlog werd vergast. Zij is één van veertien kinderen. De moeder heeft een psychiatrische opname achter de rug, verband houdend met het niet kunnen verwerken van haar scheiding en de oorlogservaringen. Zij is geneigd tot depressief en angstig reageren. M. doorliep de lagere school, twee klassen U.L.O. en een opleiding kinderverzorging. Zij is gehandicapt door een buigcontractuur van de rechterarm tengevolge van een geboortetrauma. Zij werkt als verkoopster en woont vanaf haar negentiende jaar samen met een zevenendertig jaar oude vriend. Deze man is voor haar enerzijds een belangrijke steun, anderszijds zijn er moeilijkheden omdat hij een onregelmatig leven leidt. M. is een knap blond meisje; ze spreekt zich openhartig uit, zoals uit het hier volgende verslag blijkt.

Maart 1976.

5 jaar. Ik zat op de kleuterschool in Den Haag want daar woonde ik. Mijn tante kwam mij vaak halen van school en kon ik dus lekker 'n dagje uit. Prachtig vond ik dat alles, wanneer mijn naam genoemd werd en ik weg mocht. Toen we gingen verhuizen naar Voorburg kwam ik op 'n andere school, maar daar werd ik niet meer zo vaak uit de klas gehaald door m'n tante. Al spoedig begon ik mij opgelaten te voelen en vond mijzelf anders dan de anderen en begon aandacht te trekken en probeerde de Juf mij aardig te laten vinden. Wat ik mij zo naderhand van alles kan herinneren is vrij vaag. Toch zie ik dat ik mij toch al tijdens die jaren vanaf de buitenkant bekeek, maar stond er toen niet bewust bij stil.

± 9 jaar. Zo ging alles verder. Thuis vond ik alles heus wel fijn en voelde mij nog steeds geborgen en behaaglijk. Ik probeerde altijd lief te zijn en wilde dat iedereen mij graag mocht. Dit begon ik toen ik wat ouder werd meer te accentueren. En maakte er meer een probleem van! Ik was innerlijk erg verlegen maar probeerde dat altijd te verbergen voorzover mij dat lukte. Ook begon ik mij steeds meer te vergelijken met anderen, en vond mijzelf steeds minder dan anderen. Toch trachtte ik steeds weer perfect over te komen bij de mensen in mijn omgeving. Mijn gedachten over hoe ik mij gedroeg werden steeds sterker naarmate ik ouder werd. Nooit wilde ik mij opdringen bij mensen en probeerde altijd alles zo te doen zoals ik achtte dat de mensen dat zouden willen. Hoe ouder ik werd hoe erger ik alles ging overdrijven. Ik begon zelfs mijn prestaties een belangrijke reden om bij de mensen in goede aarde te vallen te vinden. Ik dacht, als ik dit of dat goed doe, vinden zij mij vast geweldig. Nooit wilde ik iemand tot last zijn of te veel. Dit voelde ik mij altijd, of bijna altijd; ik was toen ongeveer zestien jaar. Steeds meer begon ik er last van te krijgen, alhoewel ik niet wist wat de reden was van mijn opgelaten en vreemde gevoel. Alles begon mij te vervreemden, mijn school, mijn

huis, mijn kast, kamer en de mensen om mij heen. Ik voelde mij er niet bij horen, het was kil en koud voor mij en alles om mij heen kende geen waarde meer. Hoe ouder ik werd hoe meer ik van de ene op de andere dag begon te leven. Naderhand maakten die gevoelens alles ondraaglijk en onbelangrijk. Tot ik zelfs mijn eigen leven onbelangrijk begon te vinden. Ik vond het vaak zelfs ondraaglijk; (het leven, ik haatte het). Door dat los vaste levenstempo en onregelmatige manier van indeling en huiverig zijn van situaties werd ik steeds makkelijker. Ik leefde er maar op los, zonder ook maar over iets goeds na te denken. Ik denk zelfs dat ik het te druk had met mezelf. „Hoe zullen zij mij vinden?” „Wat zullen zij van mij denken?” Vaak kwam ik in benarde situaties en zag geen oplossing voor mijzelf. Dan gebeurde het. Mijn gedachten sloegen op hol. Alles werd door elkaar geschud. Het was of ik door iets meegesleurd werd (met mijn gedachten) en alles werd nog erger. Ik dacht dan van alles en dat kwam dan meestal op hetzelfde neer, nl. angst voor wat er komen zou, en hoe ze mij dan zouden vinden. Vreselijk!!! Plotseling hield dan dat gruwelijke gedraai op in mijn gedachten, en kwam dan in een soort roes of heerlijke opgewonden en daarna dromerige extase terecht. Rust. Ja, 'n uitkomst, een fijne gedachte "dood", een stop. Dan kon ik heerlijk rustig denken: hoe zal ik dood gaan? In die roes heb ik de eerste keer een echte poging gedaan. Zalig pillen slikken en dan dood; er niet meer zijn. Gewoon een eindpunt maken. Ik kan mij nog herinneren hoe heerlijk ik het vond om dood te kunnen gaan. Ik kon dan vaak huilen van genot. Als in een droom liep ik alle pillen in huis bij elkaar te zoeken en tussendoor slikte ik er 'n paar, steeds meer, en hoe meer ik er slikte, hoe fijner ik het ging vinden. Ik wilde echt dood. Ik voelde mij net een magneet die steeds meer kracht kreeg. Ik dacht aan niets, echt niets; ik genoot in mijn roes. Toen ik bijkwam in het ziekenhuis vond ik het helemaal niet erg wat ik had gedaan. En ik heb er nooit spijt van gehad. Ik dacht er ook zeker aan om het nog eens te doen als ik in zo'n situatie zou komen. Ik besepte wel, dat het een vlucht was geweest van de problemen waarin ik mij heb gedraaid. Wel kwam direct de gedachte bij mij boven van: „Oh, jé, wat zullen ze nu van mij denken nu het niet gelukt is?” En de reden van deze poging? Toen ik uit het ziekenhuis kwam, voelde ik mij nog steeds hetzelfde en begon alweer snel een hekel aan alles wat ik meemaakte te krijgen. Waarschijnlijk kwam dat doordat ik nog steeds iets zocht en dingen ging doen zonder goed na te denken. Ik probeerde steeds meer maling te krijgen aan de mensen, want zij vonden, naar mijn idee, toch niets goed. Ik groeide van alles af, en was ongeveer achttien jaar. Om mij heen leek alles nog meer te vervreemden. Een gevoel wat steeds duidelijker werd en onaangenamer. Ik was anders, 'n buitenstaander. Toch wilde ik er bij horen, één zijn. Maar het lukte me niet. Zoiets ging niet bewust. Het waren meestal de situaties in het leven die mij tot die gevoelens brachten en deden merken. Maar nooit zo dat ik het zelf opmerkte wat het kon zijn. Alles in mijn omgeving werd van mij verwijderd. Zelfs bezittingen zoals 'n tas, schoenen, radio enz. waren niet meer echt van mij. Ik had ze wel zelf gekocht of gekregen, maar het was er en de tijdsduur van het behoud leek zo betrekkelijk dat ik het niet eens meer als een bezit kon kenmerken. Mensen waren marionetten die ik niet in handen had. Ik observeerde ze steeds meer en

trachtte iedere keer weer tot hen door te dringen, of contact te krijgen. Maar steeds weer voldeden ze niet aan mijn idee van behoud of respecteren of reageren. Soms was ik huiverig voor hen, en ontweek hen, of vond hen te interessant en voelde mijzelf zo minderwaardig, (wie was ik dan wel?) ik kon toch niks, ik was niet mooi, niet slim en niet boeiend genoeg voor de mensen. Vaak trachtte ik door 'n prestatie, of iets voor iemand te doen, hun aandacht te krijgen of respect af te dwingen. Maar toch lukte dat nooit echt; het duurde ook maar zo kort dat gelukkige moment. Ik vond iedereen altijd weer iets erg goeds hebben en ikzelf niets! Zodoende keek ik tegen iedereen op. Mijzelf begon ik steeds minder te vinden en onbelangrijker. Steeds meer begon ik de aandacht te trekken op de gekste manieren, en hunkerde naar iemand die echt met mij was. Iemand, die er echt was, die van mij hield, die mij zou respecteren. Vaak had ik buien het leven op te geven. Jeetje, wat waren dat voor mij heerlijke momenten als ik in die sleur kwam, die roes, de gedachte om dood te gaan. Alles kwam dan bij mij op. Hele situaties draaiden als op 'n scherm in mijn gedachten af. Als 'n sneeuwbal ging dat steeds sneller en werd steeds heviger. Als dat dan weer wat tot rust kwam, was ik moe en lusteloos, maar had dan toch weer moed om weer door te gaan. „Als ik die zelfmoord nu niet doe, dan kan ik het toch ook wel 'n andere keer als ik het nodig vind!” Zo ging ik die zelfmoord steeds meer beschouwen als 'n fijne vriend die mij altijd weer van pas zou kunnen komen. Op die manier ging ik mijn leven maar betrekkelijk vinden. „Nu was ik er wel, maar morgen misschien niet meer!” Steeds meer nam ik minder dingen serieus en zag alles als betrekkelijk. Op die manier voelde ik mij steeds vermoeider worden en steeds minder interesses in dingen krijgen. Tot ongeveer op m'n negentiende ik 'n vriend kreeg (aan wie ik naderhand pas beschouwd héél veel steun heb gehad) en na verloop van tijd met hem samen ging wonen. Alles ging door, dezelfde gevoelens en achterdocht. Steeds weer de neiging tot zelfmoord. Iedere keer had ik weer die periodes om mij mee te laten sleuren in die roes. Niets was echt om mij heen. Niets was van mij en het leven werd nog moeilijker en steeds minder zonnig. Totdat na nog zo'n jaar door te hebben gesukkeld, met ongeveer vier à vijf keer per week op het laatst in die roes te raken. Ik hield het niet meer uit, ik was helemaal op. De hele week door had ik al die gedachten en momenten gehad, soms heviger dan ooit en nam pillen in, eerst aspirine, een klein voorstapje. Want ik wilde nu dood en was van plan van het geld dat ik bij mij had een partij verdovende middelen te kopen, iets heel sterks; en dan alles tegelijk in te nemen. Onderweg kwam ik m'n vriend tegen en moest instappen. Ik was weer (nog) in die roes en voelde mij heerlijk onder die gedachten straks die grote partij in te nemen. Alles ging langs mij heen en niets drong tot mij door. Maar ik werd niet meer alleen gelaten en kreeg geen kans om weg te komen zonder dat het op zou vallen, maar was gerustgesteld dat ik het morgen ook wel kon doen. Thuis viel ik in slaap van die partij aspirine en werd misselijk maar toen dat over was en ik goed wakker was, voelde ik mij toch weer anders en zo ongelukkig en we gingen samen praten voor de duizendste keer; en volgens mijn vriend en ikzelf zou ik naar 'n psychiater moeten gaan. En ik wilde zo graag echt beter worden en mij gelukkig gaan voelen en was het echt allemaal moe om zo maar door te gaan.

Ik kon niet meer, en wist dat er iets was wat ik niet begreep of niet goed deed. Maar wat het was was er, ik had dit niet in de hand, ook al wilde ik het, steeds weer werd ik meegesleurd door die rare gedachten, en kon het niet meer aan. Toen ik de eerste maal bij de dokter kwam, wilde ik echt beter worden en was van plan om 100% mee te werken en in alles heel eerlijk te zijn. Ook al zou dat niet gemakkelijk zijn. Ik geloof dat ik zoveel mogelijk verteld heb en vond het een fijne dokter en dat gaf mij nog meer kracht. Iemand die ik kon vertrouwen en mezelf tegen kon zijn en die alles begreep. Het eerste wat goed tot mij doordrong waren wel de woorden: „Gooi jezelf niet in de prullenmand” en „het geluk moet je in jezelf zoeken en niet bij een ander zoeken of verwachten.” Ik had zoveel vertrouwen in die woorden van deze dokter, dat ik het echt ging proberen, al was het wel 'n stap en was toch het risico voor mij niet uitgesloten dat het mezelf zijn, een teleurstelling zou worden. Maar geweldig, alles ging goed!!! Steeds weer sprak ik met de dokter over mijn stappen die ik nam en de resultaten en de dingen die nog in mij omgingen. Ik wist dat deze dokter er is om problemen mee te bespreken, maar moest wel wennen en voelde mij zo nu en dan zo overdreven en mezelf te veel, maar dat kwam omdat, als deze dokter iets vertelde, alles zo duidelijk werd en ik hem vaak direct kon begrijpen en dan alles voor de hand liggend leek. Toch ging het niet vanzelf, maar steeds minder kreeg ik last van die "gedachten". Ik voelde mij steeds sterker worden. Hoe vaker ik die stappen deed om mezelf te durven zijn tegenover iedereen. Na verloop van tijd werd zelfs dat onechte minder, en ik voelde mij meer betrokken, alleen anders dan ik verwachtte wat het zou moeten zijn. Maar hoe alles zo gegaan is, en hoe deze dokter mij zóver heeft genezen is voor mij een vraag, want ik had in het begin nooit gedacht dat ik er ooit zo door zou veranderen en mij zo goed voel. Wel weet ik nu dat deze dokter erg veel aandacht aan mij heeft besteed en ik veel vertrouwen in hem heb. Als ik zo doorga kan ik straks zeggen dat ik een echt gelukkig mens ben en blij om te mogen leven."

#### Commentaar:

De vervreemding hangt hier als beleving onmiddellijk samen met het zich anders en buitenstaander voelen. Tevens met een toegenomen zelfobservatie "dat ik mij ... vanaf de buitenkant bekeek". Waarschijnlijk is dat deze ervaring met minderwaardigheidsgevoelens verband houdt over de buigcontractuur van haar rechterarm, ofschoon M. zich in de therapie alleen weet te herinneren dat zij juist om deze "afwijking" eerder extra aandacht genoot en een bepaalde uitzonderingspositie kreeg, die ze niet als onaangenaam heeft ervaren. De minderwaardigheidsgevoelens gaan al zeer vroeg gepaard met een aandacht vragend op effect berekend gedrag, dat haar verlangen naar aanvaarding en liefde uitdrukt. Pas na de puberteit komt het tot massale vervreemdingsbelevissen, die zo overmachtig zijn dat zij vlucht in doodswensen, overmatig geneesmiddelengebruik en zelfmoordpogingen.

Opvallend is de eenvoudige en rake wijze waarop ze haar ervaringen beschrijft. Hierbij speelt ongetwijfeld, naast het verlangen naar echtheid, ook de versterkte neiging tot zelfobservatie een rol. Zij tracht door een nog sterker gericht accent op het observeren en zich identificeren met de ander het ver-

loren gegane contact met haar omgeving te herstellen. Doch toename van de vervreemding is hiervan het gevolg. Haar denken, cirkelend om de rol die zij speelt, verdringt haar spontaneiteit meer en meer en brengt haar tot het gevoel van nietswaardigheid. Op de achtergrond blijft echter haar verlangen naar echtheid en eenheid bestaan. Ontmoetingen blijken belangrijk als ze zegt dat er levenssituaties zijn die de vervreemding oproepen, maar ze kan niet aangeven hoe en waardoor. Deze onmacht op zichzelf te oriënteren lijkt wezenlijk, omdat via haar verkeerd gerichte observatievermogen geen getrouw beeld gevormd kan worden. Haar observeren, haar op effect berekend gedrag, haar dagdromen, dat alles kan ze omschrijven ("tot object maken"), maar zichzelf als zelf, het leven als leven, de eenheid van beide, dat kan ze niet omschrijven, het onttrekt zich aan de beeldvorming. Zichzelf worden kan ze pas, wanneer ze afziet van dit "verbeelden", dit zich be- en veroordelen. Het "zelf" blijft wel werkzaam als verlangen zichzelf te zijn en het is de bekrachtiging van dit verlangen waardoor de therapeutische relatie wordt gekenmerkt. Ze begint dan af te zien van het zich meer en minder-voelen, durft haar tendens tot zelfverwerping los te laten en via de therapeutische relatie komt ze ertoe zich toe te vertrouwen aan zichzelf, hoewel ze zich daarvan in geen enkel opzicht een beeld kan vormen. Zo leert ze elke vorm van tevoren bedacht en op uitbeelding gericht gedrag op te geven, ook de ideaalbeelden los te laten, waarop haar oriëntatie tot dan steunt. De zelfwording voltrekt zich geleidelijk en brengt haar tot de ervaring dat alles "anders" is dan ze dacht en dat ze spontaan gelukkig kan zijn zonder dwang of zich opgelaten voelen. Er komt ruimte voor haar zelf. Geduid werd er in de therapie vrijwel niets. Er werd niet "cognitief" stilgestaan bij haar ervaringen. Het stilstaan werd juist doorbroken door haar te stimuleren te treden in het voor haar nog ongewisse gebied der zelfaanvaarding.

Zelf beleeft ze dit alles als een leerproces. Martin Buber beschreef dit eens in "Der Weg des Menschen" als "bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abziehen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen." <sup>1</sup>

Juist het totaal niet ingaan op de verschillende vormen van onechtheid, maar haar aan te spreken op het in haar levende verlangen naar eerlijkheid en eenheid bracht haar in een vijftiental zittingen tot het durven ondergaan van zichzelf, tot zelfvergetelheid en tot het spontaan terugvinden van zichzelf. De vervreemding is dan opgeheven.

Het zou een te simpele verklaring zijn de vervreemding hier als een hysterisch verschijnsel te beschrijven. Eerder is het zo dat de "onechtheid" de echtheid aan het licht brengt en de ervaring van onwerkelijkheid haar met haar werkelijke zelf samenbrengt. Zo werkt de vervreemding als nood, die wending tot stand brengt en haar noopt de zelfobservatie op te geven. Het zichzelf van buitenaf beoordelen en de tot overbewustheid aanleiding gevende "cognitieve" verstarring, hier samengaand met de vervreemding, wordt zo op een hoogst ongedwongen wijze doorbroken. Wel valt op dat de vervreemding wordt opgeheven via de ander (als "Ander") en dat de wisselwerking met de ander haar uit haar zelfbetrokkenheid voert. De zelfwording voltrekt zich

vanuit een buiten de cognitieve sfeer liggende sfeer en dit geldt zowel voor de therapeut als voor de patiënt. Zij drukt zich uit in een geleidelijk afebben van de vervreemding.

Op te merken is dat het isolement dat door de vervreemding tot stand wordt gebracht hier wordt verstaan als een werking van het zelf. Slechts een oppervlakkige beschouwing reduceert dit isolement tot een contactstoornis of een pathologisch verschijnsel. De werking van het isolement is een geheel andere: zij brengt juist de zelfwording tot stand en draagt bij tot een doorbraak van de overbewuste en obsessionele betrokkenheid op zichzelf. Brengt haar tot de grens van "zijn of niet-zijn".

Vervreemding kan zo worden verstaan als "zijnservaring", als het spontaan ondergaan van de werking van het zelf, als een confrontatie die in zijn schijnbare negativiteit van de patiënt de totale inzet vraagt van zichzelf en van de therapeut het afzien van elke reducerende en opzettelijke benadering. Eerder is nodig een onbevangen vertrouwen in de zelfwerkzaamheid van de andere mens, in diens spontane groei- en ontwikkelingsmogelijkheden.

De vervreemding kan hier met recht worden gekarakteriseerd als aanzet tot nieuwe bewustwording. Als negativiteit is zij aanzet tot een positiviteit, die boven het waarden in positief en negatief uitgaat. Een positiviteit dus die de imaginaire orde doorbreekt en elke valorisatie in plus en min opheft en tot hogere eenheid brengt. Voor de patiënt betekent dit de bevrijding van haar destructieve gedrag en het spontaan ondergaan van een tevoren niet gekend geluksgevoel.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat vervreemding hier een grenservaring is, die met het "zijn" en het "zelf" van de mens verbonden is.

Dat deze grenservaring de mens confronteert met zichzelf op een volstrekte en nieuwe manier, die haar als "vreemd" overvalt.

Dat vervreemding, zo gezien, ongedwongen als zelfontmoeting kan worden verstaan, een zelfontmoeting die tot zelfaanvaarding leidt en de vervreemding geheel teniet doet.

Dat het zelfverlies dan ook slechts schijnbaar is en hier plaatsmaakt voor een spontaan ervaren geluksgevoel.

*H.H., Geb. 21-6-1957*

Een zeer kortdurende vervreemdingsbeleving, die tevens aanzet was tot een andere "houding" ten opzichte van zichzelf voltrok zich bij H.H.

Hij stelt zich in februari 1975 onder behandeling in verband met een vervreemdingsbeleving dat hem overvalt in de klas, soms ook in de bioscoop; de omgeving wordt dan "anders", angst en vluchtneiging treden op. De vlucht manifesteert zich ook in een zich in zichzelf terugtrekken, in een hoekje kruipen, zich isoleren. Maar ook in het wegblijven uit een situatie die hem beklemmt. Tevens treden lichamelijke verschijnselen op als maagklachten, miselijkheid, transpireren. Een door de huisarts ingestelde behandeling met sederende middelen en antidepressiva faalt. Een duidelijk beginpunt van de

klachten kan H. niet aangeven. Hij merkt op op een bepaald moment kritischer te zijn geworden voor zichzelf, begint zich dan intensiever bezig te houden met zijn gedrag en wat anderen er van denken. Vreemd genoeg altijd in negatieve zin. Zo begint hij toenemend aan zelfwaardering te verliezen en wordt steeds onzekerder, de angst "af te gaan" gaat hem beheersen. Dan gaat hij zich terugtrekken in zichzelf, hetgeen bij hem met vervreemdingsbelevingen annex gaat. Hij beschrijft vooral derealisatiebelevingen als aanvallen, die hem vooral in de klas en in afgesloten ruimten overvallen.

De familieanamnese geeft aan dat de moeder aan fobische klachten lijdt. Hij is de jongste van twee kinderen. Op het moment van het eerste consult is hij leerling van de eindexamenklas, gymnasium B. Hij heeft dan net zijn eerste schoolonderzoek achter de rug.

Hij is in totaal vier maal bij me geweest, de eerste drie maal met tussenpozen van twee weken, later nog eens voor een evaluatiegesprek. De behandeling was voornamelijk ondersteunend, in die zin dat hij werd bemoedigd angstsituaties niet te vermijden, maar te ondergaan. Afgezien werd van het voorschrijven van middelen.

Retrospectief geeft H. het volgende verslag; hij heeft dan zijn eindexamen met goed gevolg gedaan en studeert nu aan de universiteit.

„Verslag van mijn ervaringen in de periode oktober '74 - mei '75.

De omstandigheden waarin ik mij bevond toen de problemen met mezelf begonnen. In het schooljaar 1974-1975, ik was toen zeventien jaar oud, moest ik eindexamen gymnasium B doen, iets waar ik niet zo tegen op zag omdat ik op school altijd zeer redelijke resultaten had behaald. Dit zelfvertrouwen werd door het eerste schoolonderzoek nog eens bevestigd. Tijdens dit schoolonderzoek was ik niet nerveuzer geweest dan ik voor normale proefwerken altijd was. Vol goede moed zag ik daarom vooruit naar het tweede schoolonderzoek. Na een tijdje begon ik echter toch overmatig gespannen en nerveus te worden en ik verloor het plezier waarmee ik tot dan toe voor het eindexamen had gewerkt en ik voelde me in de klas niet meer op m'n gemak. Tijdens het tweede schoolonderzoek ging het toen echt helemaal mis. Als ik eenmaal op m'n plaats zat in de volle aula en het opgavenblad voor mij zag brak het angstweet mij uit en voelde ik me alsof ik een flinke griep had. Ik verloor de controle over mezelf en keek angstig iedere minuut op m'n horloge om te merken dat er alweer een minuut voorbij was zonder dat ik rustig over een opgave had nagedacht. Ik begon dan in mezelf te praten, dat ik kalm moest zijn, dat ik 't wel wist en gewoon rustig na moest denken. Soms zat ik op deze wijze wel een uur als 't ware achter de papieren, zonder dat ik in staat was iets op te schrijven of te bedenken, voordat ik eindelijk rustig ging nadenken. Vooral bij die vakken, waarin ik minder goed was, gaf dit natuurlijk problemen omdat ik in tijdnood raakte. Het gevolg was dan ook dat de resultaten varieerden van matig tot zeer slecht.

Het dieptepunt. Toen de lessen weer begonnen bleek ik me ook gewoon in de klas beroerd te voelen en angstig. Erger was dat ik dit gevoel nu in alle ruimten kreeg waar ik met meer mensen samen was en niet zo maar onopgemerkt weg zou kunnen zoals in winkels, bioscopen, op feestjes etc. Het werd zo erg



dat ik nergens meer heen ging, ook niet meer naar school. Ik liep en fietste tientallen kilometers, pratend met mezelf, niet alleen over school, maar over werkelijk alles wat in me opkwam. Ik dacht over m'n toekomst, wat ik er mee wilde doen, over wat er om me heen gebeurde en mijn mening daarover. Bijna altijd kwam ik echter tot de conclusie dat ik niets wezenlijks deed en weinig betekende voor anderen, dat andere mensen een beter gebruik maakten van hun leven en dat ik er niet in was geslaagd iets te presteren in het leven. Wanneer ik een keer wel tot de conclusie kwam dat ik maar eens actief moest worden en van het leven genieten, dan werd aan die actieve bui al snel een eind gemaakt zodra ik dat in een grotere groep mensen in praktijk moest brengen zodat ik me weer snel zonder vertrouwen en angstig terugtrok.

Hoe ik de problemen onder de knie kreeg? Moeilijker dan het beschrijven van de opkomst van de moeilijkheden die ik met mezelf had is het beschrijven van het verdwijnen daarvan. Schijnbaar had ik een verzadigingspunt bereikt in de gesprekken met mezelf. Er was nog maar één weg te gaan en dat was de weg terug. Ik moest alleen de moed opbrengen om me niet gelijk terug te trekken als ik me angstig voelde en op een gegeven moment begon die moed langzaam terug te keren. Ik begon weer naar school te gaan en probeerde me daar over de angst heen te zetten. Dit lukte steeds beter uitgezonderd tijdens inzinkingen die een dag of twee duurden, die af en toe voorkwamen. De vele uren die ik met mezelf gepraat had bleken niet zo nutteloos: juist dank zij het feit dat ik mezelf zo goed "onderzocht" had, bleek ik vaak zelfverzekerder en kritischer. Ik raakte toen in meer dingen geïnteresseerd en werd veel actiever. Bovendien gaf het zeer goed aflopen van het derde schoolonderzoek nog een extra stimulans in de goede richting. Toen ik eenmaal het examen - gehaald had waren er slechts sporadisch nog wat problemen maar ik had al behoorlijk geleerd me daar overheen te zetten.

Hoe het nu gaat. Momenteel gaat het allemaal naar wens. Desalniettemin heb ik nog wel af en toe, zij het met steeds langere tussenpozen, last van inzinkingen, die ik echter steeds makkelijker onder de knie krijg, soms al in een paar uur. Bovendien heb ik nog steeds een veel grotere interesse voor allerlei zaken waar ik me sinds mijn zelfontmoeting mee ben gaan bezighouden. Ik ben een stuk kritischer geworden, niet alleen wat betreft mijzelf, maar ook wat betreft de dingen die ik lees en hoor. Ik geloof dus stellig dat de maanden waarin ik me noodgedwongen met mezelf bezig heb gehouden erg leerzaam zijn geweest en dat ze ook de rest van mijn leven hun waarde zullen bewijzen."

#### Commentaar:

In het verslag dat H. geeft, valt op dat hij in dit verslag de vervreemding als zodanig niet onder woorden brengt, wel de daarbij aanwezige tendens zich terug te trekken in zichzelf en de zelfconfrontatie. Daarbij ordent hij zijn "zelfontmoeting" door een aantal fasen te onderscheiden, die ik hier verkort weergeef als:

Beginfase, dieptepunt, terugkeer en nawerking. Tijdens de beginfase overweegt angst en twijfel. Dan volgt het dieptepunt met versterkte introversie, gevoelens van nietswaardigheid en vervreemding. De derde fase is geken-

merkt door terugkeer tot zichzelf, de wending, waarop de levensmoed zijn angst overwint. Hier heeft de therapie aangehaakt door hem te bemoedigen de confrontatie met de realiteit aan te gaan in plaats van te ontwijken (de fobische ontsnappingsprocedure). Het wendingspunt brengt verder het doorbreken van de denkdwang, van de verlamningscirkel en het terugkeren van de activiteit. Het "gaan van de weg" in plaats van het "weg-gaan". De laatste fase geeft als nawerking een versterking van het zelfgevoel, toename van de kritische kwaliteiten, verhoogde interesse en verbetering van de prestaties. Het een en ander speelt zich af in enige maanden en het is waarschijnlijk mede hieraan te wijten (te danken), dat H. niet uitweidt over de vervreemdingseffecten tijdens de tweede en derde fase, maar zijn interesse meer richt op het veranderingsproces. Hoe de verandering zich aan hem voltrok, beschrijft hij, al blijft verborgen waar de wending nu in feite door wordt teweeggebracht. Een opmerking van zijn kant lijkt hier relevant: „Er was nog maar één weg te gaan en dat was de weg terug." Het is een zichzelf opmaken om opnieuw te beginnen, het nulpunt ("het verzadigingspunt", waarop hij zich afwendt van zijn zelfbespiegelingen) als startpunt te gebruiken om een nieuwe stap te doen. Vgl. het reeds eerder door mij vermelde feit dat het nulpunt als verstartingspunt het platform is waarvanuit nu kan worden gehandeld. Het is geen ondergangspunt, maar een wendingspunt, zoals ook uit het door H. geschetste verloop blijkt.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat de vervreemding hier inderdaad inleiding is tot een nieuw ontwaakt zelfgevoel, dat versterkt wordt door het doormaken van de ervaring als zodanig. Dat de aanvankelijk aanwezige negatieve zelfwaardering en angst plaatsmaakt voor een meer bewust aanvaarden van zichzelf en eigen positieve mogelijkheden.

Dat het "eenheidsverlangen" zich bij H. uitdrukt in een terugkeer tot de oorspronkelijkheid van zichzelf en het prijsgeven van de observerende en voor hemzelf vernietigende instelling in hemzelf. Dit als zelfontmoeting te karakteriseren gebeurt maakt een einde aan de vervreemding.

*E. V., Geb. 11-2-1957*

Het gevaar van een te vroegtijdige op uiterlijke verschijnselen (symptomen) afgaande beschouwing doet zich kennen, wanneer vervreemdingsverschijnselen te direct met ziektebegrippen als psychasthenie of schizofrenie in verband worden gebracht. Bij het hierna volgende geval vermoedt de verwijzende psychiater een schizofreen proces, meent in zijn begeleidend schrijven dat een klinische behandeling mogelijk op haar plaats zal zijn.

E. stelt zich onder behandeling op verwijzing van het M.O.B., dat na een intakegesprek met de ouders een schizofreen proces vermoedt. Vermeld wordt dat het de laatste tijd op school (Atheneum, vierde klas) niet meer gaat, hoewel hij een goed verstand heeft. Hij voelt zich in de klas opgesloten, heeft buien waarin hij tot niets komt, is dan angstig, ziet er bleek en weggetrokken uit. Vooral 's nachts heeft hij doodsangsten, denkt gek te zullen worden, zegt dat hij "buiten zichzelf staat", ziet "zichzelf als een ander". De angsten zijn

onberedeneerbaar en de jongen is voor zijn ouders "niet meer bereikbaar". E. zelf zegt: „Ik kan alles met jullie bespreken maar dit begrijpen jullie toch niet, niemand kan dit begrijpen.”

E. komt voor het eerst op mijn spreekuur in september 1974. Hij komt alleen. Vertelt te lijden aan een angstige spanning, een soort trillen, voelbaar in de maagstreek. Hij komt daardoor in paniek en moet zichzelf voortdurend observeren en controleren. Let op zijn hartslag. Voor het doubleren van de vierde klas Atheneum is het begonnen, al was hij tevoren reeds angstig bij het inslapen. E. vindt zich geen "jongen", twijfelt aan zichzelf en neigt ertoe zichzelf in zichzelf terug te trekken. Hij is aan gedachten gefixeerd die met zijn zelfbeeld te maken hebben. Hij wil iets "zijn" voor anderen. Hoewel hij poogt zich via activiteiten (fotoclub, schoolkrant, muziek) waar te maken, twijfelt hij voortdurend aan zichzelf. Het vreemde gevoel dat hij niet aan anderen duidelijk kan maken is ook voor hemzelf in het eerste gesprek nauwelijks formuleerbaar. Pas na de twaalfde zitting (er waren er totaal dertien, variërend van een half uur tot drie kwartier) geeft hij het weer als vervreemding van zichzelf en van zijn omgeving, optredend door zijn beschouwelijkheid: „Alles is dan veraf", je bent "als in trance", „het leven dringt niet tot je door". Dan is de ban echter reeds gebroken, het zich terugtrekken in beschouwingen neemt niet meer de plaats in van het leven zelf. De angsten betrekking hebbend op dood, ondergang, sterven, oneindigheid, zijn dan niet meer aanleiding tot een denkdwang. Hij heeft het losgelaten een soort "wereldbeeld" te willen hebben, waarin alles zijn vaste plaats heeft. Hij is tot het besef gekomen dat het hebben van zo'n wereldbeeld van het leven een soort TV-spel zou maken en dat de beelden die hij zich heeft gevormd over zichzelf en het leven hem juist hebben beheerst in plaats van bevrijd, hem eerder hebben belet het leven te leven en te ondergaan. Beter dan dit door mij is weer te geven kan ik E. aan het woord laten. Hij heeft op mijn verzoek, ongeveer een jaar na het beëindigen van de therapie, zijn ervaringen onder woorden gebracht. Hij heeft dan net met goed gevolg zijn eindexamen gedaan. Het contact met zichzelf en zijn omgeving heeft zich hersteld, de panische angsten zijn verdwenen. Wel is er nog de angst "niets" te zijn, doch deze angst geeft niet meer aanleiding tot de obsessionele denkdwang, waaronder hij vroeger leed. Er heeft zich intussen een verandering voltrokken, waarvan hij het verloop als volgt beschrijft:

„Ik heb u beloofd mijn belevingen gedurende de periode dat ik door u geholpen werd op papier te zetten. Ik zal het proberen. Meevallen zal het me echter niet daar ik nu en ik denk nooit precies zal kunnen zeggen wat er allemaal in mij omging. Dat was toen eigenlijk ook een deel van m'n probleem. Ik overzag het allemaal niet meer. Toch geloof ik dat ik wel al een onderscheid kan maken. Namelijk tussen die angsten die gevolg waren van oververmoeidheid en angst, voor een leegheid waarmee ik werd geconfronteerd in mijzelf. Laat ik beginnen bij het begin. Er was toen nog geen sprake van enigerlei angstcomplex. 's Avonds durfde ik nooit, ook als klein kind, te gaan slapen. De reden hiervoor was dat ik voor het slapen gaan ging liggen piekeren over zaken als dood en oneindigheid. Dingen die niet te begrijpen zijn.

Eng. Dat denken ging dan steeds verder. Kwam er wat na de dood? Zo ja, dan bleef ik eindeloos voortbestaan. Maar dan stelde ik me voor alleen te zijn. Alleen tot in het oneindige. Ontzettend eng. Maar was er wel iets na dit leven? Misschien hield dan alles op. Dan kom je tot een heel andere beschouwing van jezelf. Eerst was ik zelf altijd alles. Nu bedenk je dat je er eens helemaal niet meer zult zijn. Wat ben ik nu eigenlijk? Niets. Het is met woorden niet te zeggen. Ik zakte eigenlijk weg in een soort put. Dan was er iets dan was ik weer niets. Steeds weer kroop ik weer achter me zelf weg om daar weer een leegte te vinden. Niet een reis in me zelf maar naar buiten. Dan keek ik weer naar me zelf. Naar niets. Steeds als ik 's avonds aan deze gedachtencyclus begon kwam ik gauw mijn bed uit om iets te gaan doen waardoor mijn gedachten werden afgeleid, ik vond het te eng. Maar op een gegeven moment raakte ik het vermogen mijn gedachten op iets anders over te zetten kwijt en werd ik ook overdag wel eens met het gevoel geconfronteerd. 's Avonds durfde ik niet meer te slapen. Meestal las ik door tot ik uitgeput in slaap viel. Ik kreeg dus steeds te weinig slaap. Dat te weinig aan slaap had weer als gevolg dat ik me zelf minder onder controle had. Nou kom ik op een moeilijk punt. Als klein kind heb ik ook al eens vreemde angsten gehad. Dat was toen het gevolg van een virusziekte. Of dat soort angst mij eigen is tijdens zware oververmoeidheid of dat ik dat soort angsten aan mijn ziekte indertijd heb overgehouden, ik weet 't niet. De angsten die ik nu kreeg waren hetzelfde. Ik was blijven zitten. Voor mij een onaanvaardbaar iets. Ik moest met mijn ouders mee op vakantie terwijl ik een vriendin had waarvan ik voor geen goud wilde weggaan. Ik zette me af tegen de dingen die om me heen gebeurden. Ik trok me terug in me zelf. Stom! Daarmee begon de ellende. Binnen mijzelf was het een grote troep. Ik miste het contact met de omgeving. Ik miste dus dat enige wat mij kon helpen uit de troep te komen. Ik kon vaak gewoon niet verder gaan met ademen. Bang dat ik zou stoppen te leven. Ik miste volkomen het vermogen me te ontspannen. Me over te geven aan mijn gevoelsleven. Integendeel, een gespannen boog. Een trilling in het koord veroorzaakte een minibeving. Ik rotzooide maar door. Totdat het niet meer ging en ik mij tot u wendde. U luisterde naar me. Vreemd maar op de een of andere manier hielp u me. U leerde me te ontspannen, te ondergaan. Ik zei u toendertijd steeds alles om me heen wel te zien maar dat het toch niet tot me doordrong. Dat was dat gemis aan contact met mijn omgeving. U leerde me weer naar die omgeving te leven. Ik was buiten mezelf komen te staan. Beschouwen deed ik. Dat is iets wat ik nog steeds moeilijk kan laten. Toch zoals u ziet, de denkavonden zijn uit het verhaal verdwenen. Dat begrijp ik niet. Die angst niets te zijn is nog wel ergens, maar ik kan haar moeilijk in mijn verhaal plaatsen. Misschien ziet u dat scherper."

#### Commentaar:

De vervreemding, die bij E. voelbaar wordt jegens zijn klasgenoten, zijn ouders en zichzelf treedt in aanvallen op. Als achtergrond bestaat een eveneens in aanvallen optredende doodsangst, die geleidelijk een toenemende introversie oproept. Het in zichzelf gekeerd zijn gaat gepaard met een versterkte neiging door denken ("piekeren") een oplossing te vinden op vragen die hij

met zijn "cognitieve systeem" niet kan oplossen. Integendeel, er treedt een toenemende vermoeidheid op, tot uitputting toe, waardoor vervreemdingsverschijnselen ("veraf zijn", "in trance zijn", "alles is vreemd") optreden. De klacht wordt acuut als zijn toch reeds geschokte vertrouwen wordt belast door twee traumatische gebeurtenissen: doubleren in de vierde klas Atheneum en de dreigende breuk in de relatie tot een vriendin.

E. is een qua aanleg intelligente en artistiek begaafde, gevoelige jongen. De verschijnselen zouden kunnen passen in het beeld der psychasthenie. De diagnose schizofrenie heb ik vanaf het eerste moment verworpen. Het verdere verloop heeft deze intuïtie bevestigd. Er blijkt dan sprake van een ont-plooiing, zowel in het opnieuw beleven van zijn spontaneïteit, als van een hersteld contact met zijn ouders en zijn omgeving. Ook de studieresultaten worden beter. De vervreemding, bij E. waargenomen, hand in hand gaand met angst voor de dood, voor krankzinnig worden, voor ziekte, confronteert hem met een leegte die hij met zijn denken niet doordringen noch bevatten kan. Zijn denken, zich voortdurend richtend op een "houvast", dat hem zekerheid zou kunnen verschaffen, blijkt in de therapie het grootste struikelblok. Pas als hij zijn neiging tot beschouwelijkheid, tot afstand nemen van het leven, leert prijsgeven, pas dan openbaart het leven zich weer aan hem in zijn oorspronkelijke frisheid en dringt het leven zelf weer tot hem door. Dan ontmoet hij de ander weer, en daarmee ook zichzelf, zonder de daarvoor bestaande reserve. Deze reserve kan worden gezien als weerstand zijn "denken" los te laten. Dit betekent immers voor hem de stap in de leegte, in het niets, d.w.z. het loslaten van elk tevoren geconstrueerd beeld waaraan hij zich oriënteren kan. De oriëntatie ten aanzien van zichzelf komt eerst nadat hij heeft durven "ondergaan", zichzelf heeft durven ontmoeten in een voor hem tevoren niet formuleerbare, onvatbare vorm. Zijn "zelf" blijft een mysterie, dat zich pas aan hem openbaart als hij zich tot de ander wendt in een ongedwongen niet bij voorbaat gefixeerde vorm. Juist de gefixeerde vorm (zijn beschouwelijkheid) is voor hem de sta-in-de-weg, de hindernis, die hij doorziet wanneer hij vrij komt van zijn vervreemding. Wel blijft in hem de neiging alles te moeten doordenken aanwezig, doch nu zonder het dwangkarakter van voorheen.

Doordat de therapeut zich niet laat betrekken in zijn neiging alles via het denken te willen beheersen, maar hem bemoedigt de onzekerheid van het leven te ondergaan, leert E. zich meer te ontspannen en toe te vertrouwen aan de ander en zichzelf. Hij leert zichzelf opnieuw kennen, niet van buitenaf - door zichzelf te beschouwen - maar van binnenuit, door zijn spontaneïteit te volgen. De psychasthene zelfcontrole en denkdwang wordt daarmee ontwor-teld en de ont-plooiing vindt zijn eigen vorm. Deze blijft echter onafgerond, ondefinieerbaar. Maar juist dit ondefinieerbare is te zien als bescherming, die een fixatie van zijn gedrag schaakmat zet. Wat overblijft is een neiging tot beschouwelijkheid bij een overigens gezonde, intelligente en gevoelige adolescent, waarop geen medische rubriek van toepassing schijnt.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat ook in dit geval de vervreemding als zelfontmoeting is te karakteriseren en wel daarom, omdat het "buiten zichzelf staan" door het (E.'s) "zelf" als

vreemd wordt ervaren.

Dat vervreemding de ontmoeting met dat deel van het zelf is dat door de beschouwelijkheid niet kan worden beleefd.

Dat vervreemding hier als confrontatie met het niets en de leegte wordt ervaren, het zogenaamde negatieve aspect, maar dat via een wending het "denken over de werkelijkheid" plaatsmaakt voor een tevoren niet mogelijk geachte spontaneïteit, die de vervreemding doet eindigen.

Dat de oriëntatie via het beeld (de imaginaire orde) wordt doorbroken door toewending tot de ander en via de ander tot zichzelf.

Dat wanneer het vervreemdingsbeleven voorbarig als symptoom van ziekte wordt geduid, de diepere betekenis van het beleven wordt genegeerd en een beschouwing wordt geïntroduceerd die de toch reeds tot zelfobservatie neigende mens des te meer vervreemdt van zichzelf.

*L.K., Geb. 27-10-1947*

Het verband tussen vervreemding en beschouwelijkheid wordt nog eens duidelijk door de volgende observatie. Het gaat om een jonge vrouw van zeven-entwintig, die me consulteert in verband met vervreemdingservaringen die haar beangstigen. Ze is al als teenager begonnen over zichzelf na te denken in de derde persoon. Ze stelt zich dan voor hoe mensen na haar dood over haar zullen spreken als „zij was nog maar juist begonnen hiermee ... zij hield zo van ...”, waarbij ze zich tevens realiseert zowel degene te zijn die de toeschouwersrol vervult als degene die het betreft. Hierdoor raakt ze meer en meer vervreemd van zichzelf. Bovendien houdt ze zich in die periode bezig met vragen over dood, leven na de dood, God, dit alles gekleurd een melodramatisch coloriet eigen aan de puberteit.

Daarbij vreest ze dat haar verbeelding voorspellende waarheid zal bevatten, zoals voor de man die op de film zijn eigen begrafenis meemaakt, een feit dat later precies zo zal gebeuren. Zij is kortom vanaf de puberteit sterk betrokken op zichzelf, haar eigen rol (die ze meestal als centraal beleeft, hoewel ze zich erg onzeker voelt). Haar denken heeft een haast obsessieel karakter, betrokken op onderwerpen als ziekte en dood. Door haar overbewustheid en observatiedwang blokkeert ze zichzelf en haar spontaneïteit.

Het contact met haar omvatte slechts een vijftal korte zittingen, waarbij ze werd bemoeidigd haar ingeslepen gewoonte haar onzekerheden te bedwingen door middel van haar denken los te laten. De levenssituatie zelf komt daarbij te hulp, enerzijds door de stimulerende invloed van haar werk, anderzijds via de vertrouwde relatie met haar vriend door wie ze zich geaccepteerd voelt. Ze beschrijft haar ervaringen als volgt:

„Vervreemding. Toen ik ongeveer dertien jaar was overviel me plotsklaps ('t was er zo maar ineens, voorzover ik nog weet) het onzeker makende gevoel waarom ben ik-ik. Het was totaal ontredde, waarom was ik niet mijn vriendinnetje, waarom zat ik in dit lichaam, waarom hoorde ik bij deze vader en moeder, het hadden ook anderen kunnen zijn, en hoe kon dat dan? Dat ik in zo'n verschrikkelijk grote wereld helemaal alleen in dit lichaam zat, dat

was zeer beangstigend, alsof alles bovenop me viel. De wereld was niet gewoon meer toen. Het heeft een paar weken geduurd denk ik. En ik was diep ongelukkig. Ik bewoog me alsof ik het zelf niet was, ik was me zwaar bewust van mijn eigen aanwezigheid. In diezelfde tijd kwam ook nog het gevoel over me, dat ik mijn ouders moest vermoorden. Dat was een te zware belasting voor zo'n klein meisje, hier kon ik helemaal niet meer mee uit de voeten, het was gewoon verpletterend. Nu was ik ook nog verdorven. Gelukkig voor mezelf heb ik dat diep triest, op een warme middag naast mijn moeder op de rand van het ouderlijk bed gezeten, opgebiecht. En zij deed het prachtig, ze vond het helemaal niet erg. Ze had het alleen mis (en daar was ik van te voren al bang voor) toen ze dacht dat ik boos op hen was geweest. En dat was het niet, ik begreep het zelf ook niet, waarom ik dat wel moest doen. Na dat gesprek was ik heel erg opgelucht en ik denk dat die andere gevoelens toen ook op de achtergrond raakten. In die tijd hield ik me noodgedwongen een beetje bezig met mijn "plaats in de maatschappij". In het begin van de zesde klas waren we verhuisd naar V. Ik vond dat voor wat betreft de vriendjes en vriendinnetjes die ik achterliet niet zo leuk. De nieuwe plaats was interessant, men vond mij interessant. "L. van de meester", en iedereen sprak in een dialect. Mijn broertje begon dat gelijk te leren, ik wilde dat niet. Ik ben toen vaak bezig geweest met kiezen waar ik wilde wonen. Dat waarom ben ik-ik kwam nog wel eens incidenteel terug (tot nu toe zelfs) maar niet dramatisch. Ik kreeg er in een andere vorm weer last van toen ik mijn vriend J. leerde kennen. We mochten elkaar, we trokken sterk naar elkaar toe. Maar het rare was, hij lette zo op me, hij had wat verwachtingen aangaande mij. Die kwamen weliswaar overeen met mijn eigen verwachtingen omtrent mezelf, maar 't was toch wel hinderlijk. En toen ging ik ook steeds meer op mezelf letten. Ik werd weer twee personen, één keek altijd toe. En je wordt daar wel zo moe van, en onzeker. Een voordeel hiervan is, dat je in andere mensen heel snel allerlei trekken herkent. Je doet niet anders dan waarnemen, de hele dag door. Ik vind het ook niet erg meer, ik ben nu een heel stuk verder dan voordat ik hem kende. Misschien was het dan ook wel gekomen, maar niet zo indringend. Ik moest me voortdurend realiseren wie ik was, wat ik wilde. Het was niet terecht dat hij zo op mij lette, maar dat kwam weer door mijn eigen onzekerheid. Maar door die hele wisselwerking, plus daarbij nog mijn nieuwe baan, ben ik constant met mezelf in de weer geweest. In die tijd bleef er geen vrijheid meer over, alle reacties van mezelf en van anderen wist ik precies. En natuurlijk verdween mijn zelfvertrouwen (dat had ik al nooit zo sterk, maar toen was er niets meer) en hiermee elke creativiteit. Dat laatste is ook erg. Wat ik heel scherp weet, is dat je een enorme dosis wilskracht nodig hebt wil je hier bovenuit komen. Door het verhuizen van mijn nieuwe kantoor naar een nieuwe plaats waar ik helemaal alleen de bibliotheek moest inrichten en organiseren, kreeg ik een beetje hulp. Er was een kans. Ik was zeer benauwd voor de hele onderneming. Maar ik heb mezelf ontzettend veel moed ingeprent, mezelf verteld dat ik goed ben zoals ik ben. Dat ik "wel tegen iedereen op kan". Want waarom niet? Ik ben mezelf nog wel vaak bewust van de indruk die ik op andere mensen maak, zowel positief als negatief. Maar het dirigeert mijn gedrag vrijwel niet meer. Ik heb nu weer iets meer energie over

om in andere, creatieve gedachten te steken. Ik heb de indruk dat ik het ergste gehad heb. En ik vind het prima zo, nu. Wij zien kans een volwaardiger relatie te hebben. En op mijn werk loop ik veel vrijer rond dan ik ooit geweest ben. Blijft natuurlijk nog die angst voor doodgaan en alles wat er omheen zit. Helemaal goed zit het nog niet. Maar in elk geval ben ik gevorderd.

Commentaar:

L. is een jonge vrouw met een vanaf de puberteit labiel zelfbeeld. Enerzijds is dit beeld gekenmerkt door haar verlangen mooi en moedig te zijn, anderzijds door haar angst lelijk en afstotend, niet geliefd te zijn. Door haar beschouwelijkheid plaatst ze zich buiten zichzelf (de toeschouwersrol), vervreemdt van zichzelf en van haar omgeving "de wereld was niet gewoon meer toen". Ook hier overvalt de vervreemding de mens. Het is als een ontmoeting, die haar met haar eigen - nog vreemde - werkelijkheid confronteert. De vervreemding maakt plaats voor zelfaanvaarding, wanneer zij de moed heeft haar beschouwelijkheid (haar buiten zichzelf zijn) prijs te geven. De werkelijkheid is dan anders dan voorheen, anders dan het door haar gevormde beeld. De opheffing van de vervreemding gaat gepaard met een grotere ongedwongenheid en vrijheidsbeleving. Ook keert dan haar creativiteit terug. Het een en ander voltrekt zich vrijwel spontaan.

Duidelijk blijkt dat de vervreemding hier als onderdeel moet worden gezien van een groei- en bewustwordingsproces, dat met puberteit en adolescentie verband houdt. De spontane regeneratieve krachten zijn hier zo sterk, dat het therapeutische contact zeer summier kan blijven.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat vervreemding hier als zelfontmoeting is ervaren in die zin dat het verschijnsel optreedt als zij, als puber, voor het eerst geconfronteerd wordt met zichzelf.

Dat deze confrontatie tevens aanzet is tot een nieuwe bewustwording die de aanvankelijk optredende beschouwelijkheid opheft en haar brengt tot het aanvaarden van zichzelf en tot het ontdekken van haar creativiteit.

Dat de ondergangsdreiging (hier zich uitdrukkend in doodsangst) annex gaat met de zich voltrekkende verandering, die zich in de vervreemding aankondigt.

Dat het vervreemdingsbeleven hier evenmin als in vorige gevallen als een geïsoleerd verschijnsel is te duiden of als symptoom van een ziekelijke stoornis, doch is opgenomen in een meer omvattend groei- en ontwikkelingsproces.

*I.O., Geb. 2-8-1949*

Tot een langduriger, over een aantal jaren zich uitstrekkend contact komt het met I.O. Zij meldt zich op mijn spreekuur in januari 1974, in verband met de angst die depersonalisatiebelevissen bij haar oproepen. Als doktersassistente is zij georiënteerd in de medische terminologie en zij heeft het symptoom als depersonalisatie geduid als ze bij me komt.

De eerste vervreemdings(depersionalisatie)beleving overvalt haar als ze in een groot warenhuis, op de boekenafdeling, wordt geconfronteerd met uitda-



gend ontklede dames op de kaften van tentoongestelde pockets. Ze is dan moe en uitgeput van haar werk. Het zien van deze afbeeldingen geeft haar een schok en het gevoel dat haar overvalt is "alsof je in de spiegel kijkt en jezelf niet herkent", "alsof je buiten jezelf staat". Ze is dan al jarenlang bezig met de vraag "wie ben ik"? Als de vervreemding haar overvalt, vlucht ze het warenhuis uit. Een tweede aanval van vervreemding beleeft ze in Artis bij de apenkooien. Angsten heeft ze eigenlijk al heel lang. De eerste bewust beleefde angstaanval beleeft ze als ze omstreeks haar negende jaar in de spiegel kijkt en voor het eerst weet "dat ze lelijk is". Ze is afstotend, vindt ze en onaanvaardbaar voor zichzelf en anderen. Als kind wordt ze geplaagd door schuld- en zondegevoelens, verbonden met sexualiteit, en het niet beantwoorden aan het heilighedsideaal dat haar door haar streng R.K.-opvoeding is bijgebracht. Ze leeft enige jaren met de dwang non te moeten worden. Ze noemt die gedachte een obsessie. Later heeft ze andere obsessies zoals lesbisch te zijn, schizofreen te zullen worden, te zullen blozen in gezelschap. Onder mensen voelt ze zich opgelaten, verkrampd en gedwongen.

I. is na aanvankelijk voor een aantal gesprekken die gericht zijn op de actuele problematiek, later regelmatig wekelijks psychotherapeutisch behandeld. Omstreeks juli 1976 geeft zij het volgende onverkorte verslag:

„Omdat ik me momenteel tamelijk goed voel en op een goede manier "gewetenloos" ben, heb ik eigenlijk geen zin om mij te verdiepen in hoe ik me voelde. Ben misschien bang ervoor. De eerste maal die ik me kan herinneren, dat ik ongeluk voelde, was toen ik ongeveer negen jaar was en eens thuis in een grote spiegel in de gang keek. Op dat moment wist ik zeker dat ik lelijk was, dat er nog een heleboel werk voor de boeg was om dat op de een of andere manier te verbeteren, of door mijn uiterlijk te verfraaien of door zelf bijzonder te worden. Dit gevoel komt me nu nog duidelijk voor als noodlotsgevoel, en heel negatief, zo aanvaardend en tegelijk al tweestellend. Ik heb zelf het gevoel, dat ik toen bewust werd, op een pijnlijke manier. Daarna weet ik niets bepaalds meer tot een paar jaar later. Altijd al heb ik het gevoel gehad dat ik lief en volzaam wilde zijn omdat dat zo hoorde. Zo'n soort slijmjurk was ik altijd, die precies aanvoelde wat volwassenen wilden. Wanneer die mevrouw van ondeugende kinderen hield, was ik dat en als een meneer van kinderen hield die goed tekenden, dan deed ik dat. Feilloos voelde ik dat aan en dat doe ik nog altijd. Ik kan mezelf daar nog om haten. Ik voel me vaak een geraffineerd gevoelloos krenge, omdat ik gewoon speel met dat wat ik van andere mensen weet. Ik ben nl. helemaal niet lief, omdat mijn lief zijn niets met een gevoel voor anderen, maar alleen met bevestiging voor mijzelf te maken heeft, en dat lijkt ook vaak mijn enige doel in mijn leven. Ik heb tijdens mijn puberteit en eigenlijk al iets ervoor verschrikkelijke angsten gehad, zó dat ik helemaal niet meer kon slapen en ik helemaal niet meer kon denken. En overdag, thuis en op school heb ik niets laten merken. Mijn ouders vonden mij natuurlijk een gemakkelijk, vrolijk kind. Ik heb hen dat toen ook helemaal niet kwalijk genomen. Ik verwachtte niets van andere mensen; niet dat ik hun dat verweet, ik wist eenvoudig niet dat dat kon. Ik heb gewoon zelf alles doorgemaakt. Ik dacht dat ik roeping had voor het

klooster en hoe ik ook dacht en redeneerde, wat Góð van je verwachtte, kon je niet, nóóit tegenspreken, hoe dan ook. Later "wist ik zeker" dat ik homofiel was en ook dat heb ik met alle kracht bestreden, dag en nacht. En ik haat mijn puberteit nog om alle angst die ik heb doorgemaakt. En ik kon bijna nooit echt vrolijk en onbezorgd zijn, ook al niet als klein kind. En nu kan ik het nog niet. Ik pieker maar door. Het enige waar ik me verder nog mee bezighoud, is het opbouwen van een "gezicht", figuurlijk (ook wel letterlijk) bedoeld. Ik pas me aan mijn gezelschap aan, en als dat niet àl te sterk is, ben ik het en laat mijn bijzonderheid stralen: een beetje socialistisch, leest veel boeken, is hypergevoelig, houdt van kunst, kan overal over mee praten, heeft vooral een scherpe tong en zo kennen een heleboel mensen me, en zo ben ik ondertussen ook wel geworden, maar ik heb mijn leven niet geleefd, maar gespeeld, en ik voelde ook altijd wel dat ik dat deed, maar wat moest ik anders? Vijf jaar geleden of zo maakte ik voor het eerst depersonalisatie mee. Ik voelde me alsof ik in de spiegel keek, en mezelf niet herkende, een schokgevoel. Je schrikt dan, kijkt om je heen, probeert kalm te blijven en vanzelf "kom je dan weer terug". Dit was een angstige ervaring die telkens vaker terugkwam. Ik wist al direct wat het was, en hoe het heette, maar al die wetenschap hielp niets. Ik had een tijdje daarvoor een soort angstaanvallen gehad, waarbij ik werkelijk doodsbang werd, voor niets, en in die tijd heb ik een heleboel over psychiatrie gelezen, heel zenuwachtig, ik durfde bijna niet te lezen, maar heb toch wel voldoende gelezen om ongeveer te weten wat er nog boven mijn hoofd hing. Dat is altijd al zo gegaan. Ik heb altijd alles al stuk gedacht, door en door voordat er überhaupt wat gebeurde. Ik kan helemaal niet spontaan zijn. Vreselijk vaak had ik in die tijd (nu nog wel) last van rood worden op de vervelendste momenten, op het laatst zonderde ik me af, voelde me nog zelden op mijn gemak, alleen bij mensen die ik goed kende, en bovendien graag mocht. Bij alle anderen voelde ik me eenvoudigweg rot, maar niemand merkte dat. Niet altijd natuurlijk, ik ben heus wel eens blij geweest, en heb ook wel eens gelachen, maar altijd met een soort spanning op de achtergrond. Ik heb het gevoel dat ik met mijn geschrijf niet eens het hart van de zaak raak, ik kan gewoon niet goed uitdrukken, hoe armetierig ik altijd was, hoe erg ik gespeeld heb, en wat voor angsten ik heb gehad. Sinds ik bij dr D. ben gekomen is het allemaal omhooggekomen en ben ik mezelf een beetje gaan kennen. Maar ik heb zelf zo erg het gevoel, dat er zoveel kapot is gegaan vóór die tijd, dat dat nooit goed komen kan. Ik kan nu in ieder geval wel relativerender staan tegenover mijn angstgevoelens en mijn zorgen en gepieker. Wat dat betreft voel ik me, en zeker de laatste maanden veel en veel sterker. Ik weet nu ongeveer wat ik ben, maar nog steeds niet goed, hoe ik moet leven daarmee, m.a.w. hoe ik zo eerlijk mogelijk mezelf zijn kan. Ik ben blij, dat ik mezelf nu "door" heb, wat betreft dat toneelspelen e.d. maar het is onmogelijk om met een schone lei te beginnen en er liggen nog steeds allerlei angsten op de loer. Ik voel me soms zo klein en nietig en weerloos, totaal onbestand tegen het leven; en dan weer geraffineerd en gewetenloos; en dan weer schuldig en zondig. En dat kan ik nog niet in één raam passen. Hierbij gaat een gedicht dat ik een tijdje geleden heb gemaakt, waarin ik mijn sprakeloosheid probeer te vertellen, niet opgewassen tegen mijn inner-

lijke spraakwaterval. Momenten of tijden van gedepersonaliseerdheid komen bijna niet meer voor, behalve heel kort wanneer ik me overduidelijk anders voordoet dan ik ben. Eigenlijk is dat een troost voor mij, omdat ik daardoor weet dat het geen ziekte is maar juist een aanwijzing dat ik iets fout doe, iets dat ik moet verbeteren. Nu ik heel lang over mezelf schrijf, voel ik me minder prettig.

Hierbij gevoegd een tweetal gedichten:

Stil is het en kan ik  
van binnen niet praten.  
Hoorbaar is mijn ziel alleen  
Ik kan slechts horen.  
Eigen is hij maar als  
een vreemde.  
Een duisternis is het  
een zuurstofloze ruimte  
als die  
tussen de planeten  
Juist zo onnoembaar  
en niet te begrijpen  
soms te verstaan,  
in mijn eigen  
door mijn zinnen  
drooggelegde taal  
Een heelal op aarde  
niet zo onbeperkt maar  
even wijds.  
Stom ben ik want ik  
kan spreken  
en slechts zeggen  
dat ik onbespreekbaar ben.

Chronisch ontheemd, ontluiserd  
Angst ligt in mij vastgekleisterd.  
Wie is het die ik in mij zoek,  
wie is die vreemde die ik ook  
niet kennen kan  
Wie ben ik en waar houd ik van?

Ben ik een uitvloeisel slechts  
van hun gedachten, zij, zelf niet  
bij machte zich te ontrukken  
aan hen die hen ter wereld brachten.

Bij welke strijd heb ik mijn eigen  
denken zo definitief verlaten,  
zodat ik nu nog slechts als mijn  
zo gewenste beeld kan praten.

Ik hoor mijzelf, zie mijzelf,  
de werkelijkheid om mij heen staat  
stilt en stolt.  
In de holte van mijn ribbenkast  
zwemt een hart, dat qua maat  
en ritme niet meer in die ruimte past.

Oever-, ankerloos zwerf ik  
zielloos, doelloos rond  
en spreek woorden van  
een andere mond.

Geen enkele zekerheid  
behalve een verleende, opgedrongene,  
die mij vanaf het begin tot nu  
in zijn greep heeft en verwrongen.

Ik leef niet,  
ook niet meer van binnen.  
Kan ik nog opnieuw beginnen?"

#### Commentaar:

Van belang voor het optreden van depersonalisatiebelevissen is haar eigen observatie: „Momenten van gedepersonaliseerd zijn komen bijna niet meer voor, behalve wanneer ik me overduidelijk anders voordoet dan ik ben." Het schrik-effect en de vervreemding wanneer ze met de apentronies en de kunstmatige afbeeldingen van vrouwenlichamen wordt geconfronteerd liggen in dezelfde lijn. Het spelen van een rol is haar immers eigen geworden na de spiegelervaring op haar negende jaar. Dan vormt ze van zichzelf een "beeld" en het zich richten op het beeld dat ze van zichzelf heeft (of waarvan ze denkt dat anderen dat van haar hebben) wordt haar in zoverre noodlottig dat daarmee een zichzelf ontrouw zijn openbaar wordt: een vreemde onmacht maakt zich van haar meester, die het haar belet nog spontaan te kunnen zijn. Ze voelt zich als op een toneel, of in een film, haar eigen toeschouwer, onecht, teatraal, onmachtig zichzelf te vergeten en ongedwongen te zijn. Het is deze achtergrond waaruit later de vervreemdingsbeleving voortkomt, een vervreemding waarbij ze zichzelf ontmoet als onbekende, vreemde. Een vreemde die haar toch op onuitsprekelijke wijze eigen is, zoals ze in haar gedicht formuleert "eigen is hij, maar als een vreemde". Het schrik-effect wordt kennelijk ingeleid door het feit dat ze zich tegen het beeld teweer stelt en zich niet aan zichzelf durft toe te vertrouwen en over te geven aan haar onvatbare en ondoorgrondelijke "zelf". In haar gedicht gebruikt ze de vergelijking: een

duisternis waar ze met haar "ik" geen houvast heeft, een zuurstofloze ruimte als die tussen de planeten. Haar ik zoekt immers wel houvast en zekerheid in een zichzelf willen definiëren: ben ik homofiel, schizofreen, geroepen tot non-worden, maar tenslotte valt elke categoriële benadering in het niet. Er blijkt geen categorie te passen, er is geen afdoend antwoord, het zij dan dat juist haar onmacht de vertolking van het mysterie is. Een onmacht die een einde maakt aan haar rollenspel. Dan komt er een stilte in haar tot stand, die haar tot zichzelf terugbrengt. Ze leert zich aanvaarden, ook in de relatie tot haar vriend die haar accepteert. De vervreemding treedt alleen nog sporadisch op, wanneer ze weer stilstaat bij zichzelf en niet meer één is met zichzelf.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat de vervreemding hier grenst aan de ervaring van onechtheid, het spelen van een rol, het niet beantwoorden aan zichzelf.

Dat het verlangen zichzelf te zijn doorwerkt in de vermommingen en maskers die zij kiest, vooral ook in het dan beleefde "tekort".

Dat het doorzien van deze projecties als projecties een schokeffect voor haar heeft. De macht der "beelden" wordt dan doorbroken. Wat doorwerkt is een steeds meer aan de oppervlakte komende eis tot zelfwording.

Dat de werking van het "zelf" hier naar voren komt als confrontatie met de "vreemde" die zij voor zichzelf is en dat het deze confrontatie is die in vorige hoofdstukken als zelfontmoeting is gekarakteriseerd. Het is deze zelf- of zijn-ervaring, die uitrekt boven het cognitieve, verstandelijk formuleerbare. Het blijft een ook voor haar niet formuleerbare beleving van het unieke. Maar juist daardoor ondergaat ze een wisselwerking met zichzelf, die de beeldvorming teniet doet. De daardoor tot stand gebrachte verbondenheid heft de vervreemding op en de tevoren gekozen presentaties worden daarmee voorgoed herkend als presentaties, niet geheel echt, weerspiegelingen van haar "ik", geen toegang biedend tot haar uniek-zijn. Zij blijven een beeld, meer niet.

Dat de vervreemding als een hysterisch fenomeen te karakteriseren is, doet geen recht aan de in de onechtheid doorwerkende eis tot echtheid. Daarom lijkt deze benadering te eenzijdig en te zeer af te gaan op een deelaspect. Zij is niet omvattend en dreigt daardoor dat deelaspect, nl. de onechtheid te fixeren. De onechtheid is hier geen grondtrek; juist dan wanneer zij haar onechtheid als zodanig ervaart treedt de vervreemding op. Dan ontmoet ze met recht het door haar als vreemd ervaren deel van zichzelf, een ontmoeting die de nieuwe verbinding met zichzelf schept. Daarop aansluitend, kan de therapeut de vervreemding als werking van het zelf tegemoet treden en blijkt de vervreemding te wijken!

Hoe verleidelijk het is vervreemding te duiden als ziekteverschijnsel, dan wel een afhankelijkheid te veronderstellen tussen vervreemding en de sociale werkelijkheid, d.w.z. de sociale werkelijkheid als veroorzakende factor voor het verschijnsel verantwoordelijk te stellen en daarmee vervreemding als een vorm van sociale pathologie te duiden, toont de hier volgende vervreemdingsbeleving van P.

P. is een tijdens het eerste contact (1972) negentienjarige jongeman, die wordt verwezen door de behandelend internist met een begeleidend briefje, waarin wordt vermeld dat hij wordt behandeld in verband met de ziekte van Hodgkin, stadium 1a, d.w.z. de gunstigste groep. „Hij is bestraald en de prognose is zeer redelijk. Toch heeft de bestraling en al onze verhalen eromheen hem psychisch nogal aangegrepen. Hij heeft thans een beetje het gevoel dat hij naast zichzelf leeft,” zo luidde het briefje.

P. vertelt zelf dat hij in 1969 toenemend moe werd en lusteloos. Hij zat toen in de vierde MULO en zakte. In november 1970 wordt een lymfeklierzwellings bij hem ontdekt, waarna hij in het ziekenhuis wordt opgenomen. Wat volgt is een serie onderzoeken, een miltextirpatie en een lege artis uitgevoerde nabestraling. Daarna blijkt P. niet meer zichzelf te zijn. Hij voelt zich onwerkelijk, ook de buitenwereld is voor hem veranderd. Vroeger, stelt hij, was ik me niet bewust van mijzelf en mijn lichaam, alles ging onbewust. Na mijn ziekte ben ik betrokken geraakt op mezelf, soms heb ik het gevoel dat ik "buiten mezelf ben", "dat ik er niet ben".

Teruggekeerd uit het ziekenhuis heeft P. het gevoel dat iedereen hem bekijkt. Hij voelt zich geobserveerd. Hij blijft passief, moe, sluit zich af voor de buitenwereld. De eerste aanval van vervreemding kwam over hem toen hij op een onderzoektafel lag en een lymfogram werd gemaakt, onder locaalanesthesie. Hij zag zijn voeten liggen alsof ze niet van hem waren, er werd in gesneden, er werd een bepaalde stof in gespoten. De vervreemding trad opnieuw op in de nacht voor de operatie. Het zijn momenten waarop hem scherp bewust wordt dat het leven voor hem afgelopen kan zijn, een soort doodservaring. Heel sterk voelt hij de vervreemding nadat hij de eerste bestraling ondergaat. Deze heeft plaats in een lege ruimte, waarin hij alleen is en zich opgesloten voelt achter een dichte deur. Het heeft te maken met het alleen zijn en de confrontatie met de dood, meent hij. „Dat, wanneer je je tijdens zo'n bestraling even beweegt, misschien je longen kunnen worden bestraald; dat 't dan verkeerd kan gaan.” Na de eerste bestraling kan hij niet slapen, hij krijgt een slaapmiddel toegediend en ervaart zich van zichzelf vervreemd. Het is een gevoel dat over hem komt en dat te maken heeft met het ervaren van eenzaamheid, met het geconfronteerd zijn met het einde, met de dood. Je denkt dan "het leven is eigenlijk maar kort geweest, dat is het dan.”

Na het ontslag uit het ziekenhuis blijft P. zich veranderd voelen, hij isoleert zich, in hem is een gevoel van leegte, hij piekert veel en is zeer sterk met zijn ratio op zichzelf en de buitenwereld betrokken. Hij heeft moeite zich bij de dagelijkse werkelijkheid te bepalen. Hij is bang voor de blikken van anderen. Hij voelt zich geobserveerd, een "outsider".

Tijdens het eerste consult onderga ik (D) de depersonalisatie-ervaring als een gevolg van medisch ingrijpen, dus niet als een gevolg van zijn ziekte, maar als een vorm van medisch veroorzaakte pathologie. „In B. (het ziekenhuis) ben ik ziek gemaakt,” zegt P. Hij wordt door de confrontatie met het medische systeem voor het eerst object van medisch handelen, hij ervaart dit alsof zijn

lichaam hem niet meer eigen is, hem is ontvreemd.

Door mijn medeleven kon ik hem in het eerste gesprek niet afstandelijk benaderen, maar onderging als het ware het proces mee dat hij had doorgemaakt. Een maand na het eerste gesprek had het tweede plaats. P. zelf brengt dan het verband aan de orde tussen zijn angst door anderen te worden bekeken ("als een zieke") en het feit dat hij zichzelf is gaan observeren. Dan is het gevoel buiten zichzelf te staan verdwenen. De vervreemding maakt plaats voor een gevoel van leegte. Het duurt daarna nog een half jaar voordat P. weer voluit deel durft te nemen aan het intermenselijke verkeer en zijn activiteit terugkeert. De behandeling omvatte in totaal een achttal gesprekken, die vooral in de latere contacten ten doel hadden hem te bemoedigen weer deel te nemen aan het schoolleven en zichzelf te accepteren, los van de ziekterol, waarin hij zich had teruggetrokken.

Pas later besef ik dat de vervreemdingsbeleving, behalve als uitvloeisel van zijn confrontatie met het medische systeem, ook te zien is als confrontatie met zichzelf. Hij ervaart zichzelf dan voor het eerst als volstrekt alléén, geconfronteerd met de begrensdheid van zijn bestaan, met de dood, met zichzelf.

Om hierover nader uitsluitsel te krijgen had ik drie jaar na afsluiting van het therapeutische contact een gesprek met P. waarin ik hem vroeg zijn mening te geven over de afgelopen periode uit zijn leven. Een schriftelijke uiteenzetting waarom ik had gevraagd had hij tot dan niet gegeven. Hij vertelde me geaarzeld te hebben met antwoorden omdat het gebeurde een zeer diepe indruk op hem had nagelaten. Na zijn ziekte was hij de werkelijkheid met heel andere ogen gaan zien. Hij had de wereld, die wij als "uiterlijk" zien, ervaren als "iets dat méér is, méér dan de werkelijkheid die je ziet". Er was iets bijgekomen, waar hij aanvankelijk geen raad mee wist. Het was een religieuze ervaring. Een besef van een onzichtbare werkelijkheid in de zichtbare. Hij had het gevoel dat de mensen de diepte van het leven niet beseften, niet beleefden en ook niet ervaren wilden. Ze gingen op in de uiterlijke dingen. „Ik was me bewust geworden van een leegte in me en buiten me. De mensen, die opgingen in de uiterlijke dingen, ik vond ze zo leeg. Ze namen het leven niet serieus. Ik wilde niets te maken hebben met die mensen, wilde me niet verdiepen in hun sociale contacten. Achteraf denk ik ook dat ik het hun verweet, dat ze zo leeg waren en alleen op de uiterlijke realiteit gericht. Het klikte niet meer met de mensen, ook niet met mijn leeftijdgenoten. Ik was anders geworden. Ik dacht: Ze trappen de zieke hond uit hun troepje. Achteraf besef ik dat ik ook hen wegtrapte. Ik heb mijn gevoel toen weggestopt. Alles erg met mijn denken benaderd. Nu durf ik ook mijn gevoel weer boven te laten komen, zodat het weer een eenheid wordt.”

P. legt in het gesprek verband tussen de vervreemding en de versnelde bewustwording, die zijn ziekte heeft bewerkt. Als hij niet ziek geweest was, zou hij heel anders zijn geweest. Zijn ziekte ziet hij als een soort Graaltocht, zoals bij Parcival. Door dat beleven kreeg hij contact met iets dat zijn leven werkelijker maakte, waardoor het oprees uit de grauwe laag en oplichtte. Hij kan er nu met mij en anderen over spreken. Hij heeft bovendien een wereldbeschouwing gevonden, die zijn "zijnservaring" voedt (de antroposofie). Hij

hoopt iets creatiefs met zijn inzichten te kunnen doen. Hij denkt aan muziektherapie. Intussen is hij bezig met een leraarsopleiding.

De hier weergegeven ervaringen van P. worden door hem later in een brief nog eens onder woorden gebracht. Hij heeft dan een nieuwe aanval van de ziekte van Hodgkin doorstaan. P. schrijft: „Bij mijn jaarlijkse controle bleek dat ik weer de ziekte van Hodgkin had. U weet dat je dan in een soort medische molen komt, met als hoogtepunt 'de bestraling'. Ik wilde proberen niet in een depressieve spiraal te vallen zoals dat de vorige keer het geval was. Nu alles min of meer voorbij is kan ik zeggen dat me dat gelukt is. U begrijpt misschien nu dat ik daardoor niet zo'n behoefte had om in het verleden te kruipen. Het heden eiste mijn volle aandacht. Toch wil ik u nog proberen te vertellen wat ik nu en toen beleefd heb. Ik weet niet of ik deze keer met de vorige keer mag vergelijken, maar toch doe ik het. De behandeling als zodanig is niet te vergelijken. Wel wat ik er innerlijk aan beleefd heb. Want dat zijn twee verschillende "houdingen". Deze twee houdingen zou ik het best kunnen vangen in de begrippen "binnen" en "buiten". Ik moet dit nu duidelijk proberen te maken, wat ik nog steeds erg moeilijk vind, doch ik vind steun aan het gesprek wat we in november met elkaar gehad hebben. De vorige keer heb ik de ziekte erg innerlijk (binnen) beleefd. Gevoelens van eenzaamheid, wanhoop en dood leefden voortdurend in mij. Zal ik nog mogen leven? Maar wat is dat ... Leven? Je gaat jezelf vragen stellen. Naast dit alles had ik ook een paar maal de ervaring dat ik mijn lichaam en mijn ik gescheiden beleefde. Ik heb toen eigenlijk alles ervaren als een innerlijke reis door de onbekende wereld van mijzelf. En zoals een reiziger uit een andere wereld werden mijn verhalen niet geloofd. Het was onzin. Terwijl ik het juist als een rijkdom had ervaren. Je leert zwijgen, maar toch moest ik die ervaringen, die belevenissen verwerken en vooral begrijpen. Hoewel mijn omgeving het onzin vond en buiten de werkelijkheid vond staan, was het voor mij een zo grote realiteit dat ik wel op zoek moest gaan naar inhouden die dit voor mij duidelijker konden maken. Ik sloot mij daardoor eigenlijk min of meer af van de buitenwereld om de dingen van "binnen" te begrijpen. Achteraf zou je het met een groot beladen woord een soort inwijding kunnen noemen. Men kan het ook vervreemding noemen en vanuit een bepaalde gezichtshoek is het dat ook. Toch voor mij was het een bewustwordingsproces waarvoor ik een soort vacuüm van eenzaamheid en stilte nodig had. Een koesterende holte waarbinnen ik mij kon ontplooien. Achteraf een ontplooiing die mij rijk heeft gemaakt, maar wat wel een bezigheid is die door de maatschappij niet zo gewaardeerd wordt. Nu ik zo aan het schrijven ben en over ga naar de ziekte van deze keer merk ik op dat vergelijken zoals in het begin van deze brief staat geen zin heeft. Het is eigenlijk een vervolg, maar nu andersom. Ik heb het nu buiten mezelf beleefd. Ik kon dit waarschijnlijk omdat ik het al eens meegemaakt had. Ook nu leefden er in mij gevoelens van angst, eenzaamheid en dood. Doch ik zag nu ook deze gevoelens in mijn omgeving. Heel duidelijk voor mij was het onmachtsgevoel. Onmacht om er met mij over te praten, onmacht om er op te reageren. Toch reageerde elk mens op zijn eigen unieke wijze. Het was alleen voor mij in het begin moeilijk om te zien dat er bij iedereen op de achtergrond datzelfde warme gevoel aanwezig was.



Dat was het belangrijkste omdat het bij de een meer zichtbaar was dan bij de ander. Dit was een soort leerproces omdat alles gevuld was met "zin". Het was een soort zinsbeleving die van buiten op mij af stroomde en van mijn kant een wil die niet ziek wilde zijn. Ik geloof niet dat dit erg duidelijk is. Maar hoe moet je het dan zeggen? De vorige keer had alleen wat ik innerlijk beleefde "zin" en wat buiten me was interesseerde me niet zo. Nu echter ervoor ik het in gelijke mate als zinvol. De wisselwerking tussen innerlijk en uiterlijk was in evenwicht. Daardoor kreeg alles meer zin, meer inhoud. Dit alles werd nog versterkt door het feit dat ik met schilderen en tekenen begonnen was. Ik hoop dat dit laatste een beetje duidelijk is. Misschien dat ik over een paar jaar het duidelijker onder woorden kan brengen."

#### Commentaar:

De vervreemdingservaring van P., aanvankelijk voorbarig geduid als reactie op het vervreemding oproepende medische gebeuren, blijkt er een dimensie bij te krijgen, wanneer de vervreemdende werking die de confrontatie met een veruiterlijkte wereld (de mensen, de op zijn lichaam gerichte medische zorg) niet alléén met die veruiterlijkte werkelijkheid verband blijkt te houden, maar ook met een innerlijke ervaring die hem bewust doet worden van een leven dat méér is dan de zichtbare werkelijkheid alleen. Via een doodsbeweging, die vervreemdend werkt op het leven dat hij tot dan heeft geleefd, komt het tot een werkelijkheidservaring (zinervaring), een beleven van het leven van binnen uit. Dan komt de vervreemding ten aanzien van de op het uiterlijk gerichte leven van de mensen om hem, meer aan het licht. Maar dan blijkt tevens dat de vervreemding niet alleen een onwerkelijkheidservaring is, die vanuit een deficit: een ontbreken van communicatie met zichzelf en zijn omgeving is te verstaan.

Aanvankelijk mag een dergelijke opvatting de meest voor de hand liggende zijn. Dat was zij ook voor mij, en P. zelf twijfelt eerst ook of de ervaring die hij heeft niet toch een uitvloeisel is van zijn ziekte (ook in die zin dat de ervaring zelf als ziekelijk is te duiden) of van de ziekenhuisopname en behandeling. Doch de draagwijdte van zijn beleving openbaart zich pas wanneer P. zich uitspreekt over het werkelijkheidsbesef, dat hem werd geschonken via het doormaken van de doodservaring die hem overkwam, toen hij met de consequenties van zijn ziekzijn werd geconfronteerd. Hij is dan veranderd. Er heeft zich door zijn ziekte een versnelde bewustwording voltrokken, die hem de innerlijke zijde van het leven laat ervaren, een ervaring die hij aanvankelijk verbergt voor de mensen en hun op het uiterlijke gerichte bestaan. Hij wordt dan een "ander", past niet meer in zijn vroegere omgeving. Er heeft zich een metamorfose voltrokken en deze verandering bewerkstelligt de vervreemding zowel van binnenuit, als van buitenaf. Zij isoleert P. en beschermt hem zodat de metamorfose volledig kan worden verwerkt en opgenomen in zijn bewustzijn. In deze periode van verandering is het P. niet mogelijk als "eenheid" te reageren. Hij zegt het zelf: ik richtte me voornamelijk met mijn denken op mijn omgeving en mijzelf. Zijn gevoel, sterk bewogen door de "zijnervaring", laat hij nog niet naar buiten treden. Pas meerdere jaren na het ontwaken van de nieuwe relatie tot de werkelijkheid, spreekt hij er zich

over uit, kan de ervaring enigermate integreren in zijn bestaan en beleeft deze als een bron van energie en als creatieve aandrift.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat de vervreemding hier zichtbaar wordt in haar dubbele betekenis van werkelijkheidsverlies en werkelijkheidstoename.

Dat de voltrokken verandering een nieuwe zinvolheid aan het leven geeft, terwijl deze betekenisstoename hem anderzijds vervreemdt van de werkelijkheid voorzover deze tot het uiterlijke en zichtbare is gereduceerd.

Dat de vervreemding aanvankelijk uitvloeisel schijnend van het "object-worden", verbonden blijkt met een "zelf-" of "zijnservaring", die als zelfontmoeting is te verstaan.

Dat hij dan de werkelijkheid ontmoet op een hem, vanuit de vroegere op uiterlijkheid gerichte beschouwing, vreemde wijze.

Dat de sociaal culturele vervreemding waarmee de depersonalisatie en de realisatiebeleving annex gaat, eerder uitdrukking is van een toegenomen werkelijkheidsbesef, dan van een werkelijkheidsverlies, en dat het daaraan verbonden isolement (ten aanzien van zijn omgeving) een verdiept werkelijkheidsbesef en creativiteit verborgen houdt.

Dat het dan ook, zo gezien, onjuist is de vervreemding als een ziekelijke uiting te beschouwen en dat, waar dit gebeurt een reductieve werkelijkheidsopvatting in stand wordt gehouden, die de vervreemding "reificeert", d.w.z. er een vaststaand principe van maakt, waardoor de fictie dat het hier inderdaad om een negatieve werkelijkheidsbeleving gaat, in stand wordt gehouden.

De vervreemding als ziekte-verschijnsel op te vatten blokkeert de mogelijkheid de vervreemding in haar "nieuwe" gedaante te herkennen (nl. als aanzet tot verandering en als beleving van die verandering). Het isoleert de mens van de ander, die vervreemding ondergaat en schept daarmee een isolement in een isolement. Het vervreemdt. Met recht kan van hieruit worden gevraagd: „Wie is nu de vervreemde?” De mens wordt, in zijn confrontatie met de vervreemding van de ander, tevens geconfronteerd met fictie en werkelijkheid.

Verwey<sup>2</sup> spreekt in dit verband in navolging van Laing van ontologisering van een collectieve fantasie. Hij zegt: „De positivistische conceptualisering is een etikettering, en de etikettering betekent de ontologisering of reificatie van collectieve ficties.” En even verder: „Het is zaak de toestand van vervreemding, die dergelijke processen mogelijk maakt, teniet te doen, door tot het besef van onze vervreemding te komen, d.w.z. door ons te realiseren, dat aan de door iedere manifestatie van sociale etikettering geëxemplificeerde polariteit van "Ons" en "Hen" geen ultimatieve werkelijkheid toekomt, dat, zoals Laing het uitdrukt "We and Them are shadows of each other" en dat They uiteindelijk "One of Us" zijn.”

In het hierna te bespreken geval wordt J.T. geconfronteerd met de feitelijkheid van de polariteit: fictie en werkelijkheid en aan de hand van zijn erva-

ringen stelt hij mij (ons) opnieuw voor de vraag of zijn vervreemdingservaring niet "werkelijker" is dan de werkelijkheid waarvan hij zich vervreemd voelt.

*J.T., Geb. 30-1-1952*

Komt in mei 1974 in behandeling in verband met depersonalisatiebelevingen, die hem zeer beangstigen. Hij is kort tevoren verwezen naar een psychiatrische kliniek, onder de diagnose schizofrenie. Na de eerste confrontatie met de kliniek is hij tegen advies vertrokken. Sedert zijn eindexamen Gymnasium B lijdt hij aan massieve vervreemdingservaringen. Hij heeft het gevoel overal buiten te staan, nergens houvast te hebben, hij kent geen zekerheid en geen "zelf", hij is voortdurend bezig met de zin van alles. Hij voelt niet dat er iets in het leven is waar hij zich aan kan geven. Daardoor is hij eenzaam, afgesloten, op zichzelf gericht, de werkelijkheid om hem is veraf en onbereikbaar. Hij beleeft de vanzelfsprekendheid waarmee anderen hun leven leven als volstrekt onbegrijpelijk en oninvoelbaar. Hij ziet ze als automaten, slechts bezig zichzelf te bevestigen voor zichzelf, op eigen doelen gericht. In zijn vervreemding is hij onmachtig aan dit sociale spel deel te nemen. Hij heeft er geen contact mee, het gevoel is weg. Wel is er sprake van een verlangen deel te nemen en open te staan voor de ander, mee te kunnen voelen, echt te luisteren. Daarbij mist hij zelf het besef dat er iets is, dat zin aan zijn leven geeft. Hij zoekt door middel van zijn denken naar de zin en vraagt zich af wie hijzelf is. De dwang die het voortdurend denken hierover op hem legt kwelt hem. Er ontstaat daardoor een weerstand, een blokkade, en tevens het gevoel dat hij overal buiten staat. Bovendien veroorzaakt denken een voortdurende twijfel aan alles.

J.T. komt uit een gezin met vijf kinderen. Hij werd geboren nadat een oudere broer overleed. Hij heeft het gevoel dat zijn ouders hem nooit hebben geaccepteerd om wat hij zelf is. Hij moest voldoen aan het verloren ideaalbeeld, dat zijn ouders hadden van hun overleden zoon, die voor hen een toonbeeld van intelligentie was. Aan dit beeld heeft hij zich altijd trachten te conformeren. Sedert het verlaten van het gymnasium is hij zich bewust geworden van zijn onzekerheid over zichzelf en zijn toekomst. Hij is er daarna niet in geslaagd voldoende gemotiveerd te studeren. Hij faalde aan de universiteit. Hij voelt zich nu zonder maatschappelijk doel, mist het gevoel van geborgenheid en veiligheid. Wat hij (zoals achteraf blijkt) zoekt in de therapeutische relatie is een veilig plekje en daardoor een herstel van het contact met zichzelf en van het vertrouwen. Door zijn angsten, voornamelijk betrekking hebbend op krankzinnig worden, is hij vrijwel verlamd in zijn activiteit. In de therapie is er aanvankelijk vooral sprake van het hervinden van een veiligheid, die onbedreigd is door eisen (vanuit de vroegere ideaalstelling). Het beleven van deze veiligheid betekent voor hem de tijdelijke opheffing van het zich geïsoleerd en buitengesloten voelen. Hij leert zich meer accepteren zoals hij is, zonder zich voortdurend te kwellen met voorstellingen waaraan hij zou dienen te voldoen en waaraan hij zekerheid kan ontleenen. Tot een crisis komt het ongeveer een jaar na het eerste contact. Hij belt dan, in acute nood, op en vraagt of hij onmiddellijk kan komen. Hij vertelt dan even het

gevoel te hebben gehad God te zijn, een notie die hem met een vreselijke angst doortrok, zodat hij voor dit godsbesef wel terug moest treden. In het gesprek na deze confrontatie wordt hij rustiger, beseft en aanvaardt zich meer als een "gewoon" mens, die onzeker mag zijn en niet kan voldoen aan de absoluutheidseis. Hij voelt zich daarbij dichter bij de medemens.

Intussen heeft hij zijn studie hervat, zij het niet aan de universiteit. Daarnaast tracht hij in eigen onderhoud te voorzien, wat met meer en minder succes lukt. De vervreemdingsservaringen beleeft hij vooral in perioden, wanneer hij neerslachtig is en geneigd tot introversie en levensafwending. Zijn onmacht deel te hebben aan het maatschappelijke verkeer, en de daaraan inherente drang tot presteren en zich in anderen bevestigen, beleeft hij echter niet meer met angst. Hij leert zijn vervreemding kennen als iets dat met hem zelf samenhangt en komt tot de uitspraak dat deze onmacht hem "wel lief" is, iets onbegrijpelijks dat hem niet alleen isoleert van anderen, maar hem ook tot het besef van zichzelf brengt. Deze dieptepunten liggen voor hem vlak bij zijn hoogtepunten. Hij kan er zich evenwel geen beeld van vormen, wil er ook niet iets definitiefs over schrijven. Op mijn verzoek zich daarover uit te spreken in een document gaat hij niet in. Hij wil zich niet vastleggen, het is iets "eigens" dat zich voor hem niet van buitenaf benaderen laat en niet in een concept te vangen is.

#### Commentaar:

De vervreemding zoals J. deze ervaart is aanvankelijk sterk gebonden aan een dwangmatig zoeken van zekerheid door middel van het denken. Zo komt hij er zelf een toe te formuleren "denken is vervreemding". Hij doelt dan op het feit dat, wanneer hij denkt, hij zich als buitenstaander beleeft, niet meer deelneemt aan het leven en terugvalt in zelfbetrokkenheid en zelfbespiegeling. Hij ziet de mensen dan als marionetten die van buitenaf worden bewogen en niet van binnenuit leven. Het is wel waarschijnlijk dat deze poging zich zekerheid te verschaffen samenhangt met het ontbrekende gevoel van veiligheid als kind. Hij moest immers beantwoorden aan een ideaal, een toonbeeld zijn. Pas als de destructieve werking van dit ideaal, culminerend in een vorm van hoogmoedswaanzin (de identificatie met God), voorgoed bezworen is, komt het tot een terugkeer tot zichzelf en tot een gevoel een "ik" te zijn, in al zijn betrekkelijkheid. Hij kan dan constanter werken, is minder zoekend en verliest zijn rusteloosheid.

Het depersonalisatieverschijnsel zoals dat hier naar voren komt, vertoont in zijn dynamiek gelijkenis met de verklaring die Le Coultre gaf, nl. een toestand van ik-verlies en ik-zwakte veroorzaakt door de destructieve werking van het Uber-ich.

De vervreemding heeft nog een ander aspect dat door Neumann<sup>7</sup> werd genoemd, nl. de vereenzelviging van het ik-bewustzijn met transpersonale aspecten. Het ik dreigt door de transpersonale kracht overspoeld te worden. Pas als dit gevaar geweken is heeft het ik-bewustzijn voldoende kracht zich staande te houden zonder vernietigd te worden door overmatige zelfkritiek of door grootheidswaan. Deze aan de puberteit eigen posities: de depressieve zelfdestructie ("Weltschmerz") en de narcistische zelfoverschatting en zelfbe-

trokkenheid, zijn de gevaren die Neumann beschrijft wanneer hij de "pubertheid van het ik-bewustzijn" beschrijft.

De zelfwording voltrekt zich door tussen deze Scylla en Charibdis heen te gaan.

Samenvattend kan worden gesteld:

Dat vervreemding hier naar voren komt als een niet cognitief te vatten ervaring, die met het zichzelf zijn-en-worden samenhangt.

Dat de met de vervreemding gepaard gaande onmacht deel te nemen aan het sociale leven verbonden met een gevoel van zwakte, inactiviteit, een versterkte neiging tot bespiegeling en zelfobservatie, er toe kan leiden vervreemding met een negatief waardeoordeel te voorzien.

Dat vervreemding méér blijkt dan een narcistisch cirkelen van de mens om zichzelf en dat in dit "meer" een werkelijkheidservaring aanwezig is die de imaginaire orde doorbreekt en de mens losmaakt van negatief of positief gekleurde zelfbeelden.

Dat de met de vervreemding verbonden zelfontmoeting elke distantiërende benadering van buitenaf via de onmacht die de beschouwelijkheid oproept, opheft en zo de zelfwording steunt.

Dat deze zelfwording, verstaan als zelfontmoeting, de mens confronteert met de verleiding der zelfverheffing en zelfdestructie, en dat het doorstaan van deze beide "extremen" tot een veranderde zelfopvatting heeft geleid waarbij het gewone en het buitengewone met elkaar worden verbonden tot een hogere eenheid.

### *Vervreemding en zelfbeeld*

Het begrip zelfopvatting en zelfbeeld houdt een gevaar in. Het gevaar zich toch weer een "beeld" te vormen van de werkelijkheid en zich daarin te willen herkennen. Het is het gevaar dat we de imaginaire orde voor de ware orde houden. De onmacht zichzelf via de spiegel-ervaring, dus via het beeld, nader te komen wordt door het volgende citaat, aan een toneelrecensie ontleend, verduidelijkt:

„Het staan voor een spiegel heeft doorgaans een merkwaardig effect op het gemoed van degenen die naar zichzelf kijkt. Want wat ziet hij? Iemand die zichzelf staat te bekijken. Deze gewaarwording is niet geheel bevredigend. Je bent tenslotte voor de spiegel gaan staan om jezelf te zien, om te kijken hoe je eruit ziet, en in plaats daarvan zie je iemand die jou staat te bekijken. Een tragisch bekkentrekken is van dit alles een gevolg. Het moet toch mogelijk zijn jezelf te betrappen, om al is het maar een seconde, een glimp van jezelf op te vangen, in onbespiede staat. Zoals bekend mislukt elke poging - al wat je ziet is een gezicht dat onophoudelijk probeert te doen alsof het niet gezien wordt. Hieruit blijkt dat de mens, staande voor zijn spiegel een geboren acteur is, iemand die krampachtig probeert zich anders voor te doen dan hij op dat moment is, en het bewijst ook dat de mens een onuitblusbare behoefte heeft om zichzelf te zien alsof hij iemand anders was.”<sup>4</sup>

De onmacht zichzelf via het beeld te leren kennen is in een vorig hoofdstuk gesteld tegenover het zich leren kennen via het woord. Het beeld werd gekenschetst als een vorm van bewustzijnsvernaauwing. Het sluit het onbekende (vreemde) buiten. Van daaruit is het te verstaan dat Michel Tophof<sup>5</sup> stelt dat de mens zich vervreemd kan voelen in een hem bekende stad of omgeving. In een mij vreemde stad kijk ik naar alles voor de eerste keer, daar is alles nog nieuw. Maar in een bekende omgeving (waar ik me een vertrouwd beeld van heb gevormd), juist daar treedt het zich vervreemd voelen in.

Wanneer ik aan het eind gekomen van deze serie documenten over vervreemding, een poging doe tot een synthese te komen, is dat niet in de mening daarmee het vervreemdingsverschijnsel in een totaalbeeld te fixeren. In de beleving verdringt het ene beeld het andere. Dan is er sprake van verandering, vernieuwing, bewustwording en deze zelfwording is niet te definiëren, vast te leggen of te voorspellen.

Wel zal worden getracht een aantal hindernissen aan te geven, die de weg markeren, waarlangs de mens zich realiseert, wanneer hij met vervreemding wordt geconfronteerd. Eerder in deze studie heb ik gewezen op het gevaar te stagneren door te blijven stilstaan bij een bepaalde opvatting van de werkelijkheid. Ik heb ervoor gewaarschuwd de natuur- en de geesteswetenschappelijke methode niet te scheiden. En ik zou er aan toe kunnen voegen dat de twee wegen die ogenschijnlijk de natuur- en de geesteswetenschappelijke weg schijnen, in wezen één weg zijn, nl. die van de mens. De hindernissen, als stagnaties der levensbeweging op te vatten, worden zichtbaar wanneer de wisselwerking tussen het natuur- en geestaspect wordt verstoord, de dialectiek wordt geblokkeerd. In de documenten treedt dat op de volgende wijze aan het licht:

Stagnatie van de levensbeweging door het zich eenzijdig verliezen aan het zichtbare, zogenaamd objectieve karakter van de werkelijkheid. De vervreemding die dan optreedt is ook vervreemding van zichzelf. De mens ziet zichzelf van buiten af, alsof hij de mensen en de dingen bekijkt als iemand die buiten het waargenomene staat. Hij is de observator, de waarnemer die zichzelf uit de waarneming uitsluit. Dit beleeft de vervreemde mens letterlijk zo en hij verwoordt dat ook zo. Hij ziet de mens als dingen, poppen, die op een mechanische wijze bewegen, als marionetten die van buitenaf worden bewogen. Maar daarmee ziet hij slechts het zichtbare, hij ervaart ze niet als mens van binnenuit, en ook zichzelf ervaart hij niet als een mens met een innerlijk. Hij voelt zich leeg, hol, en de wereld om hem is leeg en hol. Mensen zijn als dingen, als statistische feiten, als objecten, onderdelen van een serie. Maar de wisselwerking wordt niet ervaren.

In de documenten komt het trachten van zichzelf en van de werkelijkheid een beeld te vormen steeds weer naar voren, evenals de mogelijkheid zich via het beeld te leren kennen. De mens vindt er zichzelf niet in terug. Ook het zich richten naar het beeld dat de ander zich van hem heeft gevormd, geeft geen toegang tot hemzelf. Hij blijft de outsider, die noch deel heeft aan de uiterlijk waarneembare werkelijkheid, noch deel heeft aan zichzelf. De toegenoe-

men zelfobservatie leidt tot een poging zichzelf objectief te zien, maar niet tot het zich beleven van binnenuit. Dan raakt niet alleen het invoelen, maar ook het denken verstoord.

Er blijft een manco, een deficit, en het gevaar is niet denkbeeldig dat de mens zich terugbuigt tot het causale denken der natuurwetenschappen, tot de kennis der uiterlijke realiteit en daaraan zich oriënterend een oorzaak voor zijn deficit zoekt: een ziekte, een stoornis in zijn lichaam (of geest), een ziekte als zichtbaar blijk van zijn onvermogen tot communicatie met het leven en zichzelf.

Het is deze vraag die vervreemden steeds weer stellen: ben ik ziek, mankeert mij iets, is er een oorzaak aan te geven, een lichamelijke stoornis aan te wijzen? En het gevaar is al weer niet denkbeeldig dat de arts inderdaad een ziektebeeld introduceert, dat als verklaring kan dienen. Dat hij daarmee tevens een "vreemd object" inschuift tussen de mens en zichzelf, is hem veelal niet bewust. Wat hij mogelijk wel merkt is dat daarmee de vragen van de patiënt niet zijn opgeheven. Want de vraag achter het "wat heb ik?" is: "Wie ben ik?" En deze vraag naar het "zijn" van zichzelf blijft onbeantwoord! De natuurwetenschappelijke methode kent de relatie Ich-Du trouwens geen plaats toe. Zij kent alleen het "wat", niet het "wie".

Een tweede stagnatie van de levensbeweging is het zich eenzijdig verliezen aan de onzichtbare werkelijkheid. In de voorafgaande documenten komt dit naar voren als het zich verliezen in beschouwelijkheid. Keer op keer blijkt de vervreemding met deze drang tot metafysische bespiegelingen verbonden. De mens tracht zich met behulp van zijn denken te verdiepen in het mysterie van leven en dood, van oneindigheid, van een ideale wereld, om via zijn bespiegelingen "houvast" te krijgen op de onzichtbare werkelijkheid in hem en buiten hem. Houvast te krijgen op de betekenis, de waarde van het leven en op zijn eigen plaats in dit leven. Hij streeft naar een wereldbeeld, naar een samenvattende visie op het leven en daarmee naar een antwoord op de vraag naar zichzelf en het zijn. Tevens zien we dat deze drang zich te verdiepen leidt tot introversie, tot levensafwending, tot een opgaan in bespiegelingen. En dat de mens dan, door zich daaraan over te geven, vervreemd raakt van de andere mens en de "gewone" werkelijkheid buiten hem. De andere mens en het gewone, alledaagse, wordt steeds minder zichtbaar en ervaarbaar. De aandacht wordt steeds meer in beslag genomen door de binnenwereld, waardoor niet alleen de medemens, maar ook de eigen natuurlijke verlangens en behoeften steeds minder worden gekend.

In de documenten blijkt tevens dat het streven naar deze ideale werkelijkheid destructieve krachten in de mens oproept en gevoelens van nietswaardigheid en zinloosheid op de voorgrond gaan treden. Het beschouwelijke doet aan het spontane geweld aan en het leven wordt steeds meer van zijn natuurlijkheid en ongedwongenheid beroofd.

Ook dan openbaart zich een manco, een deficit, en het gevaar is groot dat de mens zich blijft afvragen waar toch wel de oorzaak van zijn negativiteit en zijn vervreemding is te vinden. Zich daarmee een probleem stellend, dat hij keer op keer met zijn beschouwelijkheid en met zijn denken te lijf wil gaan.

Hij zoekt binnen een bepaald geesteswetenschappelijk kader een antwoord op zijn vragen, maar komt niet tot de daad. Hij ontwerpt steeds nieuwe beelden, idealen, ideologieën, modellen, zonder zich te realiseren dat deze spiegelwerelden geen werkelijkheid zijn maar een fata morgana. Daarmee kan de ene mens de ander wel "vangen", maar daarmee blijkt de bevangenheid eerst recht. De mens wordt door het volgen van een ideaal niet zichzelf. Door beschouwelijkheid laat zich de vervreemding niet opheffen. De geesteswetenschappelijke methode kent wel de typering, het 'ontwerp', maar niet de dialoog.

Een derde hindernis is de stagnatie van de levensbeweging door het zichzelf in spiegeling verliezen aan zichzelf: de narcistische uitweg. Het zelfbeeld wordt dan gekenmerkt door grootheid- en almachtsfantasieën. In een eerder hoofdstuk noemde ik de onnipotentie van het denken als een gevaar. Het is deze grootheidsfantasie: het denken dient alles te kunnen verstaan, alles te kunnen beheersen, want daarmee toont zich de mens "de baas boven de baas". In deze narcistische zelfbetrokkenheid spelen het logische en het irrationele principe beide een rol, zij versmelten als het ware. Het mythische karakter van de fantasie is wel duidelijk, hoewel meestal verborgen in de rationele positie die wordt gesuggereerd. Het denken wordt onmiddellijk ingeschakeld om elke onzekerheid, zwakte, afhankelijkheid af te weren en daarmee het gevoel van onmacht, kleinheid en weerloosheid te camoufleren. In mijn studie is dit almachtsgevoel al aan de orde geweest en het komt terug in de beschreven documenten: het verlangen naar een goddelijke, bovenmenselijke kracht, waar de mens zich dan mee schijnt te kunnen vereenzelvigen en waardoor hij in staat is onafhankelijk te zijn van zijn medemens, onkwetsbaar. Van Dantzig<sup>6</sup> is daar uitvoerig op ingegaan in zijn artikel over neurotische machts- en grootheidsfantasieën.

De interactie dreigt dan gereduceerd te blijven tot een wisselwerking tussen de mens en het beeld van macht en grootheid dat hij van zichzelf ontwerpt en dat blokkeert hem voor de medemens als mens. Het is duidelijk dat de therapeut verlost dient te zijn van de waan, dat hij degene is die de patiënt kan verlossen, en de vervreemding kan opheffen. Pas wanneer de arts van dit voetstuk af is, wordt hij voor de medemens zichtbaar als mens en kan hij fungeren als katalysator in een zelfwordingsproces, dat het narcistisch cirkelen van zichzelf om zichzelf opheft. Dit betekent natuurlijk niet dat de mens niet "meer" is dan hij is, maar wel dat hij eerlijk vrede heeft met veel dat onbereikbaar is. Dat hij niet boos, geïrriteerd of ongelukkig wordt wanneer een patiënt niet beter wil worden of anders beter wordt dan hij had gedacht. Dat hij het accepteert dat ook hijzelf niet voldoet aan het (ideale) beeld dat anderen van hem hebben of dat hij eventueel van zichzelf heeft. Juist in dit niet voldoen ligt de werking, blijkt dat hij "anders" is en daarmee opent zich de mogelijkheid van de dialoog, opent zich een zelfwordingsproces dat ook betrokken is op de ander en niet alleen op zichzelf.

Tenslotte nog dit: ongeacht de genoemde hindernissen die als verstarringen met het vervreemdingsbeleven annex gaan, is naar mijn overtuiging het ver-



vreemdingsbeleven niet te beperken tot de genoemde fixaties en niet met de besproken stagnaties der levensbeweging gelijk te stellen. Het is de mens zelf, die de onmisbare schakel is in het bewustwordingsproces, de mens ook die de schakel vormt tussen vervreemding en zelfontmoeting.

In de zelfwording van de mens is vervreemding te verstaan als zelfontmoeting, d.w.z. de mens ontmoet zichzelf ook daar waar er sprake is van verstar- ring en van een averechtse instelling op zichzelf. Deze averechtsheid kan ver- schijnen in het beeld van de vervlakking, waardoor de mens tot ding, tot le- venloosheid schijnt vervormd. Zie de eenzijdigheid van de natuurweten- schappelijke reductie. Zij kan ook verschijnen in het beeld van de geesteswe- tenschappelijke beschouwing, waardoor de mens een type wordt, exponent van een bepaalde instelling. In zijn verlangen naar betekenis en waarde kan dit leiden tot zelfverheffing, maar ook tot zelfontwaardiging en zelfdestructie. Het kan betekenen dat de mens betrokken blijft op zichzelf en stagneert in een bepaalde beschouwing. Verstarringen kunnen de klippen zijn, die de vloeiende beweging van leven kunnen stuiten. Maar zij kunnen die beweging niet tenietdoen. Voor ons onderwerp betekent dit dat het niet-werkelijke ka- rakter dat aan de vervreemding verbonden is, de mens tevens de werkelijk- heid openbaart van zichzelf en het leven. Deze opvatting komt o.a. ook naar voren in Pascal's visie op de mens als "figure".<sup>7</sup>

Vervreemding is daarom in het voorgaande, zowel het theoretische als het praktische gedeelte van deze studie, als zelfontmoeting opgevat, als ontmoet- ting met dat deel van de mens dat hem nog vreemd is. In de vervreemding blijft een dynamiek levend, die de mens noopt tot terugkeer tot zichzelf en deze terugkeer houdt het einde van de vervreemding in, het contact met zichzelf en de ander kan worden hersteld. En daarbij is het vooral wezenlijk dat dit herstel van binnenuit plaatsvindt, en plaats kan vinden. Dat de mens ruimte laat voor de ander en zichzelf. En dat hij zo mee de weg laat bepalen, waarlangs enerzijds de afbraak van de oude verstarde posities plaatsvindt, als de regeneratie zich voltrekt vanuit het "zelf" van de mens. Niet als een auto- matisme, niet zonder de mens en zonder de ander, maar in verbondenheid met zichzelf en de ander. Deze verbondenheid is de onmisbare schakel, de onverbreekelijke relatie die standhoudt, ook daar waar de mens de relatie breekt in een binnen en een buiten, in subject en object, in natuur en geest. Deze tweespalt is niet fundamenteel. Er blijft sprake van wisselwerking en waar vanuit deze wisselwerking wordt gehandeld en gewerkt, voltrekt zich de eenwording, de overbrugging tussen de gescheiden delen. Niet dat deze een- wording zich niet ook daar voltrekt, waar de mens zich aan de wisselwerking onttrekt. Daar ook, maar dan blijft de eenheid als bindende kracht onbe- wust.

Sommigen spreken in dit verband van een dialectisch proces, van een har- monie der tegengelen. Ik spreek, waar het de mens betreft, liever van dia- loog. Uiteindelijk gaat het niet om een formulering of een woord, maar om de werking. Het gaat in beide gevallen om de zelfverwerkelijking van de mens, van de mens als mens. Hier overstijgt hij de bekrompenheid van een

gevoels- en denkleven dat zich afronden wil zonder deelname aan datgene wat hem nog vreemd is. In de vervreemding ondergaat hij dat vreemde, andere, en in het ondergaan daarvan opent zich een nieuwe dimensie aan zijn bewustzijn. Er vindt een doorbraak plaats, zonder de verstarring van de daaraan voorafgaande belemmeringen. Deze doorbraak wordt gedragen door het zelf van de mens. Zij kan m.i. niet van buitenaf worden benaderd, zonder haar geweld aan te doen. Zij voltrekt zich van binnen uit. De leegheid van het innerlijk maakt dan plaats voor verbazing, verwondering en eerbied.

## HOOFDSTUK VI

### VERVREEMDING EN ZELFVERWERKELIJKING

In het vorige hoofdstuk is vervreemding gebleken meer te zijn dan een ziekelijk verschijnsel. Wordt vervreemding uitsluitend als ziekelijk symptoom beschouwd dan wordt de activiteit van de medicus of therapeut gericht op eliminering van het verschijnsel zonder aandacht te schenken aan de totale situatie. Steeds duidelijker tekent zich in de geneeskunde een stroming af, die zich tegen deze "technologische" visie afzet. Een humanistische geneeskunde ("humanistic medicine") gaat van de idee uit dat de mens "meer" is dan zijn ziekte en het mogelijk is een creatief gebruik van het ziekzijn te maken. Naomi Remen<sup>1</sup> formuleert dit als "het benutten van de beleving van de ziekte teneinde de groei, het zelfbesef en de eigen verantwoordelijkheid van de patiënt te bevorderen."

Hierbij aansluitend kan genoemd worden het verzet van de antipsychiatrie tegen een gereduceerd mensbeeld naar medisch model en een gereduceerde opvatting van de waanzin. Trimbos noemt dit kernaspecten der antipsychiatrie. De positieve waardering van de waanzin komt naar voren wanneer gesproken wordt over de psychose als over een "reis", die in zichzelf een bevrijdende en genezende functie heeft, een spontane poging tot genezing en bevrijding uit onleefbare toestanden. Ook ten aanzien van vervreemdingsservaringen geldt dit zogenaamde plus-model. Zij kunnen een positieve functie vervullen. Een veruiterlijkte opvatting van vervreemding ziet slechts het deficitkarakter, en niet de tegenkant, die vaak verborgen blijft wanneer het verschijnsel als een geïsoleerd symptoom van een te isoleren ziektebeeld wordt opgevat. In het vijfde hoofdstuk is de positieve functie van vervreemdingsservaringen duidelijk aan het licht gekomen. Zo beschrijft P. T. <sup>z</sup>ijn vervreemd-zijn als een innerlijke reis door de onbekende wereld van zichzelf, als een inwijding, als een bewustwordingsproces. Het openbaart hem een zinvolheid die tot stand komt in een afgezonderd-zijn van de normale wereld om hem heen. In de vervreemding van deze "normale" wereld, in een toestand van eenzaamheid en stilte, door hem als een koesterende holte ervaren, voltrekt zich iets als een zichtbaar worden van een nieuwe wereld, waardoor hij ook de medemens en zichzelf opnieuw leert verstaan en liefhebben. De splitsing tussen wat binnen en buiten is valt weg voor een wisselwerking die een hogere eenheid en zinvolheid openbaart.

Zo zien we dan dat vervreemding en innerlijke groei met elkaar kunnen zijn verbonden en dat vervreemding de aanzet kan zijn tot een groei, resp. bewustwordingsproces.

De mens kan aan het vervreemdingsbeleven groeien en er aan ontgroeien. De vervreemding heeft dan haar functie in het bewustwordingsproces vervuld. Er heeft zich een metamorfose voltrokken waardoor een totaal andere zijde aan de mens openbaar wordt. Het vreemde kan worden herkend als deel van

de mens zelf. Dit is door mij zelfontmoeting genoemd. De mens ontmoet in de vervreemding dat deel van hemzelf dat hem nog vreemd is. Anderen spreken dan van zelfwording of zelfverwerkelijking.

### *Vervreemding en bewustwording*

Het verband tussen vervreemding en bewustwording is overigens niet nieuw. Depersonalisatie werd reeds door personalistisch georiënteerde auteurs in verband gebracht met personalisatie. Men moet van zichzelf vervreemden om zichzelf te worden. Jung beschrijft de zelfverwerkelijking als individuatieproces. Hij onderscheidt daarbij een fase die hij "Loslösung des Bewusstseins vom Objekt"<sup>2</sup> noemt. Hij doelt dan op het moment in het bewustzijnsproces waarop de mens zich losmaakt van de identificatie met het hem omringende. De "participation mystique" (Lévy-Bruhl) lost zich op. De mens treedt uit het subject-object continuüm en wordt zichzelf gewaar als wezen dat apart staat. In het vorige hoofdstuk komt dit moment tekenend naar voren in de beschrijving van C.v.d. P., die zichzelf dan voor het eerst ervaart als een ik dat los staat van de dingen, en de dingen als los en gescheiden van haar zelf. Deze ervaring is aanvankelijk uitermate bevreemdend en beangstigend.

Verbeek<sup>3</sup> merkt in zijn studie over "De sympathische mens" op, dat depersonalisaties en derealisaties optreden wanneer de mens de sympathische verbondenheid met de wereld prijsgeeft en overschakelt naar een reflectieve zijnswijze. De sympathische mens zou gekenmerkt zijn door het overheersen van de affectieve betrokkenheid op het leven. Hij vertoont de voor de onbewuste toestand zo kenmerkende conservatieve instelling. Verbeek noemt hem een "trage schakelaar", die zijn verbondenzijn met het leven niet graag prijsgeeft. In de reflectie verliest de mens zijn verbondenzijn met het leven en raakt vervreemd. Doch dit vervreemden hoeft volgens Verbeek niet beangstigend te zijn. De sympathische mens raakt tenslotte vertrouwd met het vreemde van de beleving. Daardoor verdwijnt de vervreemding en ook de angst. Verbeek formuleert als volgt: „Elke overschakeling van het sympathisch beleven naar de reflectieve beleving is een minieme depersonalisatie, resp. derealisatie. Depersonalisatie en derealisatie zijn bij de sympathici in één adem te noemen, omdat zij zozeer bepaald zijn als twee haast overeenkomstige uitingsvormen van eenzelfde proces, nl. het verbreken der sympathische verbondenheid."

Jung wijst in een meer omvattende studie over de zelfwording op het feit dat, wanneer de participation mystique, de onbewuste identificatie van het ik met het hem omringende leven wordt opgeheven, een toestand van leegte in het bewustzijn ontstaat. Deze leegheid, of duisternis, is de ruimte waarbinnen de mens zichzelf opnieuw leert verstaan. Hij gaat dingen en gebeurtenissen van binnenuit doorzien. Hij ontwaart de eerst aan goden toegeschreven krachten nu in zichzelf als "Bilder der Seele". De mythische verbondenheid met het leven, die het primitieve geestesleven kenmerkt, keert terug als functie van het "zelf". Zou de mens het contact met het mythische leven geheel verliezen dan raakte hij van zijn bronnen afgesneden, hij zou verdorren, zijn fantasie, zijn

imaginatie en tenslotte zichzelf verliezen. Hij wordt dan "outer-directed" zoals Riesman hem omschreef <sup>4</sup>, een functie van hem van buitenaf bepalende machten en krachten. De zelfwording betekent echter dat de mens daaraan niet is prijsgegeven en een innerlijk centrum ervaart, dat hem een zekere mate van autonomie verschaft. In een later hoofdstuk handelend over de "Vollendung" beschrijft Jung de zelfwording als een proces waarbij de mens aanvangt "mit dem noch Fremden in uns in Verbindung zu treten". Het vreemde is dan niets uiterlijks dat de mens dient af te weren of te verdringen, maar symbool voor een nog onbekende werkelijkheid, waarmee de mens dan wordt geconfronteerd. Jung drukt dat uit door "nicht ich lebe, es lebt mich". Zo vervult de vervreemding zijn plaats in het zelfwordingsproces en wel als separatie (distantie) en zelfherkenning, als onteigening en toeëigening, als zelfvervreemding en zelfverwerkelijking. Een dialectische opvatting erkent deze dubbele functie. Enerzijds wordt de mens gescheiden van het hem omringende, de sympathische verbondenheid wordt opgeheven, de participation mystique verbroken, anderzijds geeft de in de vervreemding optredende distantie juist ruimte voor zelfherkenning, worden oude betekenissen afgelegd om plaats te maken voor vernieuwde waarden.

Gewaakt dient echter te worden voor een al te gemakkelijke vereenzelviging van de vervreemdingsbeleving met deze vernieuwing van binnenuit. Zeker is het zo dat vernieuwing plaatsvindt en kan plaatsvinden, maar zij is niet causaal uit de vervreemding als zodanig af te leiden.

In het vorige hoofdstuk heb ik een aantal voorbeelden gegeven van zelfwordingsprocessen waarbij de zelfwording, zelfverwerkelijking, tot stand kwam. Dit betekent echter niet dat deze verandering ten goede obligaats is, en dat er geen verstarring of zelfs geen verdere desintegratie kan plaatsvinden. Niet genoemd heb ik bijvoorbeeld een jongeman waarbij massale vervreemdingsbelevingen optraden na een spiegelervaring, waarbij hij zich - in de spiegel observerend - als totaal veranderd voorkwam. Bij deze jongen was de vervreemding het teken van een uitbrekend schizofreen proces. Hij is, twee jaar na genoemde ervaring, nog opgenomen in een psychiatrische kliniek.

We zien hier dat vervreemding, ook al treedt zij als zelfontmoeting in deze spiegelervaring aan het licht, daarom nog niet de betekenis heeft van realisering der in de mens aanwezige groei- en ontwikkelingsmogelijkheden. De zelfwording kan stagneren. De psychiatrische kliniek leert ons trouwens hoe de mens in staat is de confrontatie met zichzelf uit te wijken, hetgeen kan leiden tot dwangmatige rigiditeit, tot het afsplitsen, onderdrukken of verdringen van delen der persoonlijkheid, tot desintegratie en waanvorming toe. Daarom al moet gewaarschuwd worden voor de al te stereotype conclusie dat vervreemding altijd zijn "goede" zijde zal openbaren. Wel meen ik te mogen stellen dat daar, waar vervreemdingsverschijnselen optreden, de individuele mens steeds wordt geconfronteerd met een veranderingsproces en dat het tot de taak van de arts behoort, ook daar waar een psychiatrisch ziektebeeld is geconstateerd, gevoelig te blijven voor de in de patiënt aanwezige mogelijkheden zichzelf te worden en hem daarin waar mogelijk te steunen.

## *Vervreemding en partiële identificatie*

Identiteitsstoornissen bij jonge mensen gaan meestal gepaard met identificatiestoornissen. De identificatie kan vlg. Jung een gunstige uitwerking hebben zolang de individuele weg nog niet begaanbaar is. Zodra zich evenwel een betere individuele mogelijkheid voordoet, blijkt het pathologische karakter der identificatie uit het feit, dat zij thans even belemmerend werkt, als zij voorheen steunend en stimulerend was. Zij werkt dan dissociërend, doordat het subject erdoor in twee aan elkaar vreemde persoonlijkheidsdelen wordt gespleten. De identificatie behoeft niet altijd op personen betrekking te hebben, maar kan b.v. ook een geestelijke beweging betreffen, of een psychologische functie. <sup>5</sup>

In het vijfde hoofdstuk is in de protocollen herhaaldelijk van het zich vereenzelvigen met het bewuste, strevende deel der persoonlijkheid sprake geweest. De rol, die wordt gespeeld, wordt dan bepalend, het effect dat in de buitenwereld kan worden opgeroepen, de waardering die al of niet kan worden geoogst. Erving Goffman <sup>6</sup> spreekt in dit opzicht van een "performance" en een "audience", waarbij is op te merken dat de mens zowel de rol opvoert en tegelijkertijd zijn eigen toneelspel kan waarnemen als publiek. Wanneer hier van partiële identificatie wordt gesproken, is dit omdat de mens op de achtergrond beseft dat hij verdeeld is. Het beeld dat hij van zichzelf heeft gevormd kan, wanneer hij er zich mee vereenzelvigd, hem voor zichzelf verbergen. De zelfwording kan slechts doorgang vinden wanneer deze identificatie zich opheft, wanneer de vervreemdende werking, die zich aan de beeldvorming koppelt, aanleiding geeft tot de erkenning van de beperkende en vernauwende werking van het beeld op het bewustzijn. Dan wordt de afkapseling in een egocentrische zelfbetrokkenheid prijsgegeven. Zo niet, dan blijft de zelfobservatie pathologisch, de mens blijft het "voorwerp" van zijn eigen waarneming. Daarmee wordt de onmiddellijkheid van het gewaarworden prijsgegeven. Er vindt een verstarringsproces plaats, waardoor de vloeiende (historische) dimensie van het leven adialectisch wordt. De tijd stolt. De mens heeft nog de illusie van een wordingsgang, maar maakt in wezen pasjes op de plaats. Hij heeft zich uit de stroom van het leven teruggetrokken in de houding van de observator, die zichzelf via zijn waarneming meent te kunnen leren kennen. Het denken schept de illusie van bezig-zijn, maar beseft de stilstand niet. Later zullen we dit aspect van de vervreemding nog nader uitwerken aan de hand van het begrip "Verdinglichung".

## *Vervreemding, oriëntatie en her-oriëntatie*

Het schijnt alsof men zich aan de vervreemding die dit "voorwerp" worden voor zichzelf" inhoudt kan onttrekken door te wisselen van oriëntatie. Wordt immers in de vervreemding het een-voelen, het sympathisch verbonden zijn belemmerd, dan kan het denken, het distantie nemen, als bevrijdend worden ervaren. Is in de vervreemdingservaring juist het denken de storende factor, dan werkt daarentegen het zich weer gevoelsmatig verbonden weten bevrijdend. Volgens Verbeek zou er bij "sympathische mensen" van een dergelijke

afwisseling sprake zijn. Hij stelt dat de mens, in dit balanceren, zijn innerlijk evenwicht kan handhaven, maar de vervreemdingsbeleving wordt doorslaggevend en werkelijk ontreddeend, wanneer zowel gevoelsmatig als door middel van het denken geen contact meer met de realiteit wordt ervaren. Dan komt de angst voor het verlies van lichamelijke of geestelijke gezondheid als overmacht op de mens af. Dan is de vervreemdingsbeleving niet meer, zoals Verbeek stelt, minimaal maar uiterst beangstigend.

Deze ervaring wordt uitgedrukt door E. de V., een intelligente, gevoelsmatig genuanceerde jongeman, wiens levensgeschiedenis hier onvermeld wordt gelaten. Hij beschrijft zijn ervaring als volgt: „Opvallend bij vervreemding is het dat er een scheiding ontstaat tussen de beleving en de realiteit ... Zeer opvallend is het gevoel van totale onbetrokkenheid. Alles gaat aan je voorbij ... Dit uit zich in je reacties ten opzichte van die realiteit. Je wilt je bijvoorbeeld onttrekken aan het actief participeren in de realiteit, terwijl je in je gedachten niets liever zou willen ... Vaak lijkt het alsof ieder gevoel ontbreekt in de tijd van de vervreemding, alsof je eigenlijk dood bent, want op de duur kun je ook je verstand niet meer gebruiken. Blijkbaar werkt het vervreemdingseffect zo sterk op alles dat je je niet meer kunt uiten en dat ook je denkproces verstoord raakt.” En verder: „Een typisch gevoel is dat, wanneer het net lijkt alsof je niet van binnenuit leeft. Alsof de dingen die je doet en zegt buiten jezelf gebeuren. Dit kan zover gaan dat je zelfs de wens krijgt of een ander bepaalde gevoelens, die in je leven, zou willen vertolken. Welke gevoelens dat ook zijn ... Je hebt veel meer behoefte aan menselijke warmte. Dit is iets dat veel mensen niet begrijpen. Omdat ze je niet begrijpen raak je verbitterd en teleurgesteld en probeert met ontkenning van dit feit (de behoefte aan menselijke warmte) verder te komen. Dit kan niet, maar je gelooft er wel een tijd in ... Langzamerhand ben ik gaan ontdekken dat in ieder geval geldt dat je net zoveel echte liefde en aandacht kunt ontvangen als je zelf kunt geven. Het is gelijktijdige communicatie. Als er ergens iets ophoudt, houdt het geheel op. Gevoelens van liefde en warmte worden vaak door de moderne mens verward met gevoelens van sexualiteit. Goed, het staat er niet los van, maar zo overdreven als de moderne mens het ermee verbonden acht is werkelijk te gek.”

Aan deze beschrijving wordt duidelijk dat in de vervreemding, door hem ervaren, niet alleen het voelend maar ook het denkend op de werkelijkheid betrokken zijn, verstoord raakt, zelfs onmogelijk wordt: een beleven van totale onbetrokkenheid, een doodservaring.

Wanneer de mens zich noch met zijn voelen, noch met zijn denken in het leven kan verankeren, kan hij trachten in een uiterste poging zich te handhaven, zich isoleren, zijn verlangen naar liefde ontkennen, zich afkapselen. Het gevaar is dan niet alleen dat de mens in deze schizoïde toestand vervreemdt van zichzelf en de medemens, maar dat hij - zoals Berdjajew <sup>7</sup> stelt - vervalt tot een schematische, leugenachtige en trotse zelfbevestiging. B. noemt dit de oorzaak van het boze, van hoogmoed en egoïsme. Doordat de mens zijn geestelijke afkomst ontkent en zichzelf centraal stelt vervreemdt hij van zichzelf en de medemens. Hij formuleert: „Gevolg van het boze is altijd verval van het zijn, wederkerige vervreemding van de vervallen delen van het zijn en

overweldiging van het ene deel door het andere, alles wordt vreemd en elkaar vijandig. Vrij kan alleen een zijn zijn dat in liefde is verbonden, waarin de verwantschap met God wordt verwezenlijkt. Buiten God is alles vreemd en ver, gewelddadig en gedwongen."

Naar B.'s religieuze opvatting is de wisselwerking die ten grondslag ligt aan het contact tussen mensen onderling en tussen de mens en zichzelf niet door de mens zelf gelegd. Het is een goddelijk mysterie. Wanneer de mens in zichzelf en de medemens niet meer het hogere erkent, zichzelf niet kan spiegelen in het mysterie van de geest, die hij God noemt, spiegelt hij zich in het materiële, stoffelijke. Hij ziet zich niet meer als evenbeeld Gods, maar als biologisch bepaald. Het stoffelijke neemt als het ware bezit van hem. Het lagere neemt de plaats in van het hogere. De mens maakt zich ondergeschikt aan de noodzakelijkheid der natuurlijke wereld en hij verhardt zich.

### *Vervreemding en "Verdinglichung"*

Dit vervallen zijn aan het materiële, waar Berdjajew over spreekt, komt niet alleen in de antropologische psychiatrie bij Binswanger naar voren als "Verweltlichung", in de sociologische literatuur over de vervreemding treffen we deze notie aan als "Verdinglichung". Dit begrip, door Georg Lukács<sup>8</sup> in 1923 beschreven (n.b. in hetzelfde jaar als Buber's "Ich und Du" verschijnt, waarin deze de met dit begrip correlerende Ich-Es relatie beschrijft) wordt door sociologische auteurs als Joseph Gabel<sup>9</sup> en Joachim Israël<sup>10</sup> de kern van het vervreemdingsverschijnsel genoemd. Zij geven de volgende omschrijving: het materiële, kwantitatieve aspect heerst over het kwalitatieve, de mens wordt ont-waard, tot een ding, een object, de wisselwerking tussen mensen een star mechanisme, de stromende aanhankelijkheid van de mens aan het gebeuren stolt, de historische dimensie verliest zijn dialectiek: het bestaan wordt adialectisch, eenzijdig. Gabel gebruikt hier termen als chosification en spatialisation. De mens wordt beoordeeld naar zijn uiterlijke aspecten, naar meet- en weegbaarheid.

Wil zich de mens als mens verwerkelijken dan kan dat alleen door te "entdinglichen", door de vervreemding als "Verdinglichung" te overwinnen. Door Buber wordt deze daad beschreven als het terugnemen van de Ich-Es relatie in de Ich-Du relatie, die hij als van een geheel andere orde beschrijft. De laatste relatie is niet ruimtelijk, niet dingmatig, niet beperkend, maar totaal. De zelfontwaarding van de mens is dan teniet gedaan, de mens wordt weer erkend als geestelijk wezen, dat niet te reduceren is tot de orde der natuurlijke dingen.

Gewoonlijk laat de sociologische benadering het individuele belevingsaspect der vervreemding zoals dat bijvoorbeeld in depersonalisatie en derealisatie-belevingen wordt beschreven terzijde. Gabel en Israël gaan hier wel op in. Zij vinden vervreemding als "Verdinglichung" terug in psychopathologische ervaringen van neurotici, melancholici, schizofrenen enz. Het gaat daarbij om een bepaalde geestesgesteldheid die zowel in sociale als psychologische structuren is te herkennen. Zij zien de vervreemding c.q. de "Verdinglichung", als



brug tussen sociale- en psychopathologie, tussen sociologie en psychiatrie. De sociologie beschrijft, zoals Hornstra <sup>11</sup> zich uitdrukt de maatschappelijke buitenkant, de psychologie de persoonlijke binnenkant van hetzelfde verschijnsel. Het gaat om een onteigeningsfenomeen, waarbij de mens van zijn scheppende activiteit wordt beroofd, er wordt beslag op hem gelegd, over hem beschikt, door krachten die van buitenaf of van binnenuit op hem inwerken, zodat hij onpersoonlijk, passief, imiterend, eenzijdig, afhankelijk en egoïstisch wordt.

Israël legt er in zijn werk "Der Begriff Entfremdung" de nadruk op dat Marx als eerste het verband legt tussen de psychologische toestand van vervreemding en maatschappelijke verhoudingen. Dit thema wordt later door Lukács uitgewerkt in zijn beschouwingen over de "Verdinglichung". Israël en Gabel zien dit begrip als scharnier waar het vervreemd-zijn zowel sociaal als psychologisch om draait. De mens wordt, wanneer hij tot object wordt verlaagd, veruiterlijkt, ontdaan van zijn wezenlijk menselijke kwaliteit, zijn scheppende kracht en zijn vrijheid. Sociologisch is dit kenbaar in die zin dat de mens tot een onderdeel wordt van een bureaucratisch systeem of tot slaaf van een hem onderdrukkend sociaal-economisch of ideologisch stelsel. Ook de wetenschap kan in dit opzicht fungeren als ideologie die de mens onderdrukt en verlaagt tot object. De mensenwaardige functie van wetenschappers in de tweede wereldoorlog door Mitscherlich en Mielke <sup>12</sup> beschreven in "Medizin ohne Menschlichkeit" is in dit opzicht een teken aan de wand! De vervreemding die in het medisch experimenteren met weerloze mensen op afschrikwekkende wijze tot uitdrukking komt, behoeft niet bewust te worden ervaren, maar onweerlegbaar is er sprake van een geestesgesteldheid die de mens doet vervreemden van zijn menszijn en zijn medemenselijkheid.

### *Vervreemding en veruiterlijking*

Bij de beschrijving van de individuele beleving der vervreemding in het vorige hoofdstuk is aangetoond dat de erkenning der vervreemding, de bewuste ervaring en beleving ervan, een nieuwe mogelijkheid voor de mens opent vrij te komen uit het verstarringsproces dat dan in meer of mindere mate wordt beleefd. Een der karakteristieke belevingsaspecten is immers dat de mens zich bewust wordt niet meer vrij en scheppend te zijn, niet meer van binnenuit te leven, maar het gevoel heeft een object te zijn, een voorwerp van beschouwing voor zichzelf of anderen, een wezen dat buiten zichzelf staat en zichzelf en anderen van buitenaf bekijkt. Het is deze psychologische toestand die de weerslag is van wat door sociologen veruiterlijking is genoemd.

Er zijn echter nog een aantal aspecten waarin de sociologische en psychologische beschrijving der vervreemding parallel lopen. Ik wil ze achtereenvolgens behandelen, met korte verwijzingen naar teksten uit het vijfde hoofdstuk.

### *Vervreemding en onteigening*

Naast veruiterlijking is er: de onteigening. In de vervreemding kent de mens de ervaring verwijderd te zijn van zijn medemens, van zichzelf en van de din-

gen. Dit gescheiden zijn van de ander heeft niet alleen betrekking op de produkten, die de mens heeft vervaardigd (Marx' opvatting) maar zelfs op het bezit dat hij heeft verworven. De beleving der onteigening gaat dan zo ver dat eigen bezittingen niet meer als bezit worden beleefd. Zo zegt b.v. M.J.: „Alles uit mijn omgeving werd van mij verwijderd. Zelfs bezittingen zoals 'n tas, schoenen, radio enz. waren niet meer echt van mij. Ik had ze wel gekocht of gekregen, maar het was er en de tijdsduur van het behoud leek zo betrekkelijk dat ik het niet eens meer als een bezit kon kenmerken. Mensen waren marionetten die ik niet meer in handen had ...” De door sociologen beschreven onteigening treedt hier als psychologische beleving aan het licht.

Een andere parallel is zichtbaar wanneer het beeldend vermogen van de mens in ogenschouw wordt genomen. Het blijkt immers dat de fantasie niet meer vrij en ongedwongen vloeit. Integendeel beelden dringen zich op, fixeren de aandacht en vernauwen het bewustzijn. Vgl. I.O. die in een gedicht zegt: „Bij welke strijd heb ik mijn eigen denken zo definitief verlaten, zodat ik nu nog slechts als mijn zo gewenste beeld kan praten.” De mens beseft zich aan het beeld te hebben verloren. Het beeld waarmee de mens zich heeft vereenzelvigd vervreemdt hem van zichzelf en de medemens. De sociologie spreekt hier van "valse identificatie". Pas als de valse identificatie wordt opgeheven, wordt het vervaalde bewustzijn ("fausse conscience"), Marcuse spreekt van ongelukkig bewustzijn, en de vervreemding teniet gedaan.

### *Vervreemding en verstard denken*

Er is nog een aanwijzing die het vermoeden wettigt dat het sociologische en psychologische vervreemdingsbegrip overeenkomstige kenmerken heeft, nl. de o.a. door Israël voor de vervreemde staat wezenlijk geachte "pathologische Rationalität". Gabel gebruikt de term: "pensée non dialectique". Bedoeld is een denken dat in zijn begripsvorm is verstard, werkelijkheidsvreemd is geworden. In psychiatrische termen zouden we spreken van een autistisch denken. Ook het begrip reïficatie past hier. Het gaat dan om een begripsvorm die het vloeiende karakter der werkelijkheid tracht te bannen en aanleiding geeft tot met emotie geladen denkbeelden, die de illusie wekken van begrip. In wezen is het geen begrip, maar een afdekken van de ontvankelijkheid die een werkelijk begrip onmogelijk maakt, ofwel buitengewoon bemoeilijkt. Breekt zo'n verstarring dan komt de emotie die er in is verzameld met alle hevigheid los. Deze pathologische rationaliteit, als cognitieve verstarring te verstaan, vinden we terug in de protocollen in het vijfde hoofdstuk waar wordt gesproken over de beschouwelijkheid, die aan de vervreemding inherent is. Het gaat dan om de neiging zich te verliezen in abstracties, die de mens vervreemden van zichzelf en beletten de werkelijkheid onbevangen en onbevooroordeeld te ondergaan. De in beschouwelijkheid gevangen mens kan niet tot zichzelf en de ander doordringen. De mens blijft een voorwerp van beschouwing. Ook de medemens wordt als zodanig gezien. Hij wordt ervaren als hol en leeg, als een marionet, verliest zijn vrijheid en zichzelf. Pathologische reïtionaliteit gaat annex aan de voor vervreemding specifiek geachte pathologische zelfobservatie. Het hierdoor optredende zelfverlies en de

daaraan gekoppelde onwerkelijkheidsbeleving kan er natuurlijk toe verleiden het negatieve der ervaring te fixeren. Dan kan van reïficatie worden gesproken, van ontologisering van een collectieve fictie als kenmerkend voor een pathologische rationaliteit, voor een non dialectische werkelijkheidsbenadering. Dialectisch gezien roept het beleven der onwerkelijkheid juist het verlangen naar werkelijkheid op, en blijft er een onnaspeurlijke band bestaan, die niet door het ahistorische eendimensionale denken kan worden geanalyseerd.

In de sociologische literatuur komt dit adialectische denken als pathologische rationaliteit onder meer naar voren met betrekking tot het ideologische en sectarische denken (zoals b.v. in racisme, nazisme, antisemitisme). Hierdoor wordt een vertrokken beeld der werkelijkheid gegeven en onderhouden. Gabel ziet parallellen met het autistische denken van schizofrenen. Het vervreemde, leugenachtige beeld dat wordt ontworpen herkent hij ook in waanstructuren. Ook hier weer de verbinding tussen het psychologische en sociologische vervreemdingsbegrip.

Nog eens samenvattend herkennen we de samenhang tussen het psychopathologische en sociologische aspect der vervreemding in de volgende overeenkomstigheden: veruiterlijking, onteigening, partiële identificatie en pathologische rationaliteit. Het door deze trekken gekarakteriseerde bewustzijn wordt "verdinglicht". Een "verdinglicht" bewustzijn is vervuld met haat jegens verandering en vernieuwing, stelt Gabel. De vernieuwing wordt ervaren als catastrofe, als inbreuk, als ondergang.

### *Ondergangsbeleving en verandering*

Gabel verklaart dan ook en mijns inziens met recht het "Weltuntergangserlebnis" als "Einbruch des 'Ereignis'-Charakters der Wirklichkeit (das heisst ihr zugleich bewegter, strukturierter und wertschaffender Charakter) in die nicht axiologische, unhistorische und entstrukturierte Eigenwelt des verdinglichten Bewusstseins"<sup>13</sup>. Het wereldondergangsbeleven kan dialectisch worden verstaan en als het uitbreken van een schizofreen proces en als inbreuk van het vernieuwende, waardevolle leven in een verstard bewustzijn. Het brengt beide betekenissen samen. Dan betekent de instorting van een aan waan analoge structuur geen vernietiging van mens en de wereld, maar alleen vernietiging van een waarden en denksysteem dat als een constructie is op te vatten, als afweer tegen de scheppende overmacht van het leven. Het instorten van dit afweersysteem kan zo bijdragen tot vernieuwing en verwerkelijking van de mens als mens, wanneer hij althans de vereenzelviging met het zich afgekapselde systematische denken opgeeft. De schijnbaar van buitenaf komende catastrofe is dan de weerslag van een denken dat verandering en vernieuwing wil buitensluiten en zich handhaven wil binnen een bepaalde structuur. Vandaar de haat tegen verandering en de zelfvernietigende macht die zich baan breekt wanneer dit denken wordt aangetast.

Als voorbeeld waardoor het hierboven beschreven verband aan een klinische observatie kan worden verduidelijkt geef ik verkort de ziektegeschiedenis weer van een patiënt die ik vijftientig jaar geleden behandelde in de Psych. Universiteits Kliniek in Utrecht.

K. was al als kind een stille eenzelvige jongen, sterk gebonden aan zijn moeder en ambivalent ten opzichte van zijn vader. Tussen kinderen overviel hem vaak een onverklaarbare angst, later ontwikkelden zich fobieën. Hij voelde zich klein en zwak, neigde tot dagdromen waarin hij zich sterk waande. Omstreeks de puberteit verergerden de angsten. Er komen naast perioden van afonie, stotteren, spreek- en stikangst ook momenten voor van depersonalisatie en derealisatie. Dwanghandelingen beginnen op te treden. Tevens de vrees homoseksueel te zijn. Na teleurstellende ervaringen in de relatie met meisjes, waarin hij seksueel zeer geremd blijkt en impotent, vervreemdt hij meer en meer van de medemens; hij wordt wantrouwend, voelt zich voorbeschikt voor de eenzaamheid en heeft naast grootheidsideeën ook perioden van depressiviteit, waarin hij zich nietig voelt. De werkelijkheid ervaart hij als vijandig; betrekkingdenkbeelden, hallucinaties van voorbijgaande aard en wanen treden op. Hij hoort stemmen die hem uitschelden. Gedurende deze tijd blijven ook de genoemde vervreemdingsverschijnselen: de werkelijkheid en ook hijzelf wordt ijl en vreemd, "het gevoel is eruit verdwenen". Hij heeft het gevoel naar een tweesprong toe te gaan in zijn leven, naar een wereldondergang en hij voegt eraan toe: „als ik niet van buitenaf zou worden vernietigd zou ik het zelf moeten doen.” Hij heeft het gevoel dat mensen hem haten. Hij leeft in een vijandige sfeer. Hogere machten kunnen elk ogenblik mensen en ook dieren tegen hem opzetten. Door rituelen en magische handelingen probeert hij kracht te krijgen tegen deze machten, die zich manifesteren in het "nu". Tegen het nu moet hij zich wapenen. Het is zegt hij: „zo geweldig schielijk, je hebt er geen houvast aan, je kunt het niet bekijken, het ogenblik is als een struikrover om de hoek, je bent er weerloos tegen.” Soms vraagt hij zich af: „is er wel een nu, alles is verleden, in het verleden ligt de vastheid. Geschiedenis brengt de zin in het leven, anders is alles hopeloos en troosteloos, in het verleden zijn de kwade krachten uitgewerkt.” Ontmoeting bestaat niet, wat "tegenover hem is" vertrouwt hij niet. Een werkelijk samenzijn is een soort utopie, een ideaal van mensen. De mensen zijn alleen maar samen om sociale of economische redenen, daarom kan hij mensen niet dichtbij zich hebben. De mens is tenslotte op zichzelf aangewezen. Dat mensen met elkaar spreken en elkaar troosten is zinloos. Ieder heeft zijn eigen wereld. Het hier en nu zijn heeft alleen zin door zielsverhuizing. Zo is volmaakt worden mogelijk. Overgave en liefde kent hij niet. Niemand heeft ooit liefde van hem gevraagd.

Schemert er even een mogelijkheid van een andere verhouding tot de werkelijkheid door, wanneer hij zegt: „is het mogelijk dat ik niet alles droom,” en het gevoel heeft "ineens wakker te kunnen worden als een vrij mens."

K. ervaart zijn "zo zijn" als iets noodlottigs, onveranderlijks, produkt van

het verleden (de incarnatie), hij is een gewordenheid, een toestand, een "het". Zijn "zo zijn" wordt niet bevrijd door het "zijn". In deze vorm van zijn, deze als object beleefde bewustzijnstoestand, breekt het "nu" als een "struikrover" binnen. Zijn tijd is immers herhaling van het reeds gebeurde; het nu daarentegen is nieuw, niet te observeren, zonder houvast. We kunnen ook zeggen: in een bewustzijnstoestand die is "verdinglicht", waarin elk levensmoment vanuit het verleden is bepaald, is het nu de kracht van het onzekere, ongewisse dat als een inbreuk wordt ervaren. Het "verdinglichte" bewustzijn is verstard, de tijd is gestold, het leven heeft zijn "Harmlosigkeit" verloren; het toeval, het nieuwe, de ontdekking is verloren gegaan. Dan wordt het leven dat nog vloeit en zijn appèl op de mens doet, beleefd als dreiging, als inbreuk. Een inbreuk door Gabriel gedefinieerd als "Einbruch des Ereignis-Charakters der Wirklichkeit in die ... Eigenwelt des verdinglichten Bewusstseins."

Vanuit deze visie is het juist het ondergangsbeleven niet direct als uiting van een schizofreen proces-symptoom te zien, maar te beleven vanuit de wisselwerking tussen een onmiddellijk te ervaren werkelijkheid en de gefixeerde positie (de structuur van het bewustzijn) die de mens inneemt. Op de ontwikkeling en bewustwording van de mens betrokken betekent dit de mogelijkheid via de ondergangsbeleving een bewustzijnsverandering en vernieuwing gewaar te worden in de herbeleving van het onmiddellijke, spontane contact met zichzelf en de erkenning van het "onbegrijpelijke" dat zich in de verandering heeft voltrokken. Ook Jaspers "grenservaring" wijst in deze richting.

Geven we de ondergangsstemming een uitsluitend negatieve betekenis dan bevestigen we daarmee een "verdinglichte" opvatting van het verschijnsel en identificeren ons - ongewild misschien - met het "verdinglichte" bewustzijn van degenen die deze beleving als ondergang ondergaat. Daarmee tonen we dan pijnlijk onze eigen schizofrene positie, die het positieve van het negatieve aspect der ervaring splitst en de werkelijkheid zo geweld aandoet. Denkend een waardevrije positie in te nemen ontwaarden we de ervaring en ontdoen haar van haar historische, dialectische kwaliteit. We isoleren het symptoom uit zijn totale samenhang, die immers is gekenmerkt door opbouw en afbraak, door integratie en desintegratie. Positieve en negatieve aspecten horen bij elkaar en kunnen niet gescheiden worden zonder wat Berdjajew noemde te vervallen tot een schematische, leugenachtige en egoïstische zelfbevestiging. Reeds in het begin van deze studie is gezegd dat van een werkelijkheidsopvatting die slechts rekening houdt met het naspeurbare, zichtbare, positieve deel, zich vervreemdt van het niet naspeurbare, onzichtbare, negatieve deel. Tussen beide delen bestaat een onnaspeurbaar verband, een wisselwerking waardoor het negatieve bron is van het positieve en omgekeerd.

Dit zijnsverband te ervaren is als zelfverwerkelijking in filosofie, antropologie, psychologie enz. bekend. Het gaat er dan om dat de mens vanuit oude, verstarde norm en waarde opvattingen komt tot een minder bekrompen, meer valide werkelijkheidsopvatting. En misschien tenslotte tot een opvatting

die geen opvatting meer is, tot een instelling die de medemens niet meer op een afstand houdt. Dan is de mens waarachtig mens en zijn woord en daad één. Wanneer de mens zijn basisopvattingen wijzigt, wanneer door zijn levensgeschiedenis of lot een nieuwe werkelijkheidservaring zijn deel wordt, treedt een proces in werking dat hem van het oude stramien, dat als vast en zeker werd beschouwd, doet vervreemden. Zijn werkelijkheidsopvatting stort in. De mens voelt zich gedesoriënteerd, vervreemd, bedreigd. Hij wordt geconfronteerd met een hem vreemde, andere zijde. Zo hebben vervreemding en verandering een gemeenschappelijke basis. Vanuit dit besef kan ook het schizofrene wereldondergangsgevoel worden teruggenomen in de menselijke ervaringswerkelijkheid en worden "ingevoeld" of "ingedacht"; de distantie ten opzichte van de vervreemde, schizofrene mens is dan veranderd in begrip.

Uit psychotherapeutische ervaringen met ernstig gedepersonaliseerden, vaak als schizofreen beschouwde mensen, komt ons de samenhang van depersonalisatie en zelf-wording (herstel van het zelfgevoel) onmiddellijk naar voren. Benedetti<sup>14</sup> beschrijft hoe alleen reeds de zorgende aanwezigheid en het nabijzijn van de medemens voor de gedepersonaliseerde patiënt het vervreemd zijn opheft. Vaak zegt Benedetti, zijn het het gezicht en de handen, waarin dit weer ontwakend zelfgevoel bij de volledig gedepersonaliseerde mens het eerst voelbaar wordt. Gezicht en handen hebben z.i. een bijzondere communicatieve betekenis. Zij vertegenwoordigen voor het kleine kind de moederlijke aanwezigheid; het dichtbij-zijn van de moeder, de communicatie met haar in dit nog preverbale stadium van de zelfwording, maakt het voor het kind mogelijk zichzelf te worden. Aan het "Gegenüber", aan het "Du", worden wij pas onszelf. In de diepste regressie, wanneer de werkelijkheid volledig ongestructureerd, veraf en vreemd wordt, is het de waarachtige aanwezigheid van de medemens die de depersonalisatie en derealisatie kan opheffen.

### *Vervreemding en zelfwording*

Ook buiten het psychologisch-psychiatrische terrein blijkt verband tussen vervreemding en zelfwording te worden gelegd. Hegel, Marx en ook Marcuse beschrijven de vervreemding als negatieve, bewegende kracht die tot verandering aanzet. Hegel zag vervreemding als moment van een zich bewust worden van de Algeest in de geschiedenis; Marx als drijfveer tot bevrijding van de mens uit hem van zijn menselijke waarde berovende maatschappelijke verhoudingen. Marcuse<sup>15</sup> hanteert het artistieke vervreemdingsbegrip. De kunst, zegt Marcuse, beoogt een bewuste transcendentie van het (vervreemde) bestaan en wil een vervreemding op hoger niveau tot stand brengen. Zij heft daarmee de identificatie met de gevestigde (fictieve) orde op door er een andere orde tegenover te stellen, die onder meer is gekenmerkt door protest, weigering en een romantische tendens een innerlijke ruimte te creëren, waarin de mens weer zichzelf worden kan. De artistieke fantasie schept afstand van het alledaagse en biedt daardoor de mogelijkheid van zelfherkenning. Alleen blijft Marcuse pessimistisch ten aanzien van de uiteindelijke be-

vrijding van de mens uit zijn vervreemde (met collectieve ficties vereenzelvigde) alledaagse bestaan. Maar in elk van de genoemde benaderingen is er sprake van een dynamiek die vervreemding en bewustwording met elkaar verbindt. In dit opzicht sluit de sociologische benadering bij de psychologische ervaring aan. Ook bij groei en ontwikkelingsprocessen zien we vervreemding als een moment in de bewustwording. In de puberteit ervaart de zich bewustwordende puber zijn ouders tijdelijk als vreemd, hun opvattingen als onwerkelijk, en is er sprake van voorbijgaande depersonalisatie en derealisatiebelevingen. Een dialectische opvatting van het bewustwordingsproces erkent de wisselwerking, het wezenlijke belang van het communicatief op elkaar getrokken zijn van tegendelen, van opvattingen, van mensen. Een degradatie van de symptoomwaarde der vervreemding wordt daardoor voorkomen.

De werking der vervreemding blijft gerespecteerd en de verbinding met het "zelf" van de mens in de aandacht betrokken. De zelfwerkzaamheid der vervreemding kan natuurlijk ook weer worden veruiterlijkt, wanneer deze werkzaamheid op zich lijkt te bestaan, alsof de mens zich zou kunnen bevestigen in zichzelf zonder de ander en zich uit zichzelf zou kunnen verheffen boven de status van schepsel. In de relatie met zichzelf ervaart de mens wederom een "Gegenüber", een Du, waaraan hij pas zichzelf wordt. Het is dunkt me juist, wanneer Buber zich verzet tegen de opvatting van Jung, die de godservaring opvat als functie van een autonoom complex, van een archetyp. De metafysische werkelijkheid wordt door Jung als psychologische ervaring behandeld en daarmee dreigt ook Jung de godservaring te veruiterlijken, tot voorwerp van een psychologische analyse te maken. Is het niet meer in overeenstemming met de basale, dragende kracht van deze fundamentele werkelijkheid haar als "gegeven" te aanvaarden, zonder er weer een voorstelling van te maken? En wanneer we er dan al een beeld van vormen, laten we ons er dan van bewust zijn dat het het spiegelbeeld is van een onschatbare verhouding, die het denken transcendeert.

Aan het eind van dit hoofdstuk gekomen wil ik besluiten met het trachten de functie der vervreemding als werkzame kracht nader aan te duiden. Het bleek reeds dat vervreemding geen zelfverlies behoeft in te houden, maar een moment kan zijn op de weg tot zelfverwerkelijking.

Zelfverwerkelijking wordt zichtbaar in het overwinnen van de "Verdinglichung". In Buber's terminologie wordt zelfverwerkelijking als "Realisierung" gesteld tegenover "Orientierung" <sup>16</sup>. Oriëntering betekent zekerheid, overzicht, realisering daarentegen biedt geen zekerheid, zij vraagt van de mens de inzet van zichzelf. In het eerste hoofdstuk is deze keuze-mogelijkheid aangeduid. Gesteld werd dat realisering de mens behoedt voor verstarring, voor het stilstaan bij de "Vergegenständlichkeit". Deelt de mens de werkelijkheid in gebieden, waaraan hij zich kan oriënteren, dan kan dat betekenen dat aan het werkelijkheidskarakter, de eenheid der deelgebieden, geweld wordt aangedaan. Het betekent dat de grenzen die dan worden getrokken scheidsmuren worden, dat de begrippen zich binnen de deelgebieden afkapselen en er geen eenheid, geen onderling verband meer wordt gezien. Begrip-

pen worden verabsoluteerd. Ten aanzien van de vervreemding als begrip binnen sociologie en psychopathologie betekent dit dat vervreemding een specifiek sociologisch of psychiatrisch fenomeen wordt, terwijl het in wezen verband houdt met de mens in zijn verschillende facetten, dus ook met zijn sociale en psychologische aspecten. Daarom lijkt het mij juist met anderen (zoals Gabel en Israël, vanuit de sociologische en Carp, Von Gebattel e.a. vanuit de psychiatrische hoek) de vervreemding een brugfunctie toe te kennen, die wortelt in het communicatieve aspect. Het betekent tevens, zoals Marcuse stelt, dat de mens het eendimensionale, repressieve denken loslaat en erkent dat het positivistische standpunt overige betekenissen als irrationeel afdoet en buiten beschouwing laat. De hierdoor bewerkte bewustzijnsvernaauwing verwijst naar sociale structuren, die een totalitair karakter hebben, de mens als mens opsluiten binnen een star systeem en hem daarmee onrecht aandoen.

In het tweede hoofdstuk heb ik, om deze begripsvernaauwing te voorkomen gesteld, dat het natuurwetenschappelijke aspect aanvulling behoeft van het geesteswetenschappelijke, en dat het methodologisch vruchtbaarder is beide aspecten in hun interactie te verstaan. Immers wanneer methoden worden verabsoluteerd, treedt een vervreemdingsproces in werking, dat in het tweede hoofdstuk is aangeduid en in latere hoofdstukken nader is gedocumenteerd. Dit betekent met name dat zowel natuurwetenschappelijke als geesteswetenschappelijke methoden kunnen leiden tot "Vergegenständlichung". Natuurlijk is objectivering, dus het begripsmatig formuleren en definiëren een volkomen legale en noodzakelijke stap in het proces van wetenschappelijk denken. Maar het cognitieve aspect, dat met het vormen van begrippen wordt aangeduid, kan ongetwijfeld ook bijdragen tot een verstaringsproces, dat ik niet alleen in het wetenschappelijk denken aantref (als "Verdinglichung") maar ook in de vervreemdingservaringen van hen, die zich verliezen in dit beschouwend, afstandelijk, observerend georiënteerd zijn op de werkelijkheid en zichzelf. De mens blijft dan voorwerp van beschouwing. Terecht zegt Buber dat deze "Vergegenständlichung" moet worden overwonnen door "Vergegenwärtigung". De depersonaliserende invloed van het afstandelijke, tot voorwerp makende denken en voelen, waardoor een onbetrokken-zijn wordt onderhouden, ontwaardt de relatie van de mens tot de medemens, en van de mens tot de natuur. Het communicatieve aspect wordt geëlimineerd. Ongetwijfeld betekent de inzet van de mens als mens het aanvaarden van de interactie als wezenlijk deel van het totale proces, een verdieping en verruiming van het blikveld. Maar ook het interactie-aspect kan onderworpen blijven aan een technologische beperkende geestesgesteldheid. Dan wordt interactie, communicatie, doel in zichzelf.

Daarom heb ik in het derde hoofdstuk het onwetenschappelijke van de menselijke ontmoeting, van het zelf en van de communicatie naar voren gebracht. Het stelselmatig benaderen van de mens holt zijn betekenis uit en vervreemding van het on-middellijke en spontane betrokken-zijn wordt een feit. Dan verstart de taal en verliest haar appellerende, relaterende karakter. Vaktaal doodt. Het leidt tot spreken "over", in plaats van spreken "tot" en "met". In de diepte van de taal, waar het woord, het zelf en het zijn verbon-



den zijn heb ik toegang tot de werkelijkheid en word ik mij van mijn roeping als mens bewust. Dit te realiseren betekent zelfwording. En deze zelfwording kan zich niet voltrekken zonder de ander. Betrokken op systemen betekent dit herformulering van betekenissen, afhankelijk van de gewijzigde context. In het vierde hoofdstuk heb ik zo de zelfwordingsweg van het psychiatrische denken ten aanzien van de vervreemding proberen te ontvouwen. Het was een weg van honderd jaar denken over een verschijnsel dat zich niet liet inpassen in een afgerond systeem. Maar wel werd duidelijk dat het vervreemdingsverschijnsel met verandering en, in zijn niet verstarde vorm, ook met bewustwording te maken had. Opheffing van vervreemding leek, vergelijkbaar met Freud's ontdekking van de functie der verdringing, samen te hangen met aanzet tot bewustwording en opheffing van een beperkende, inkapselende bewustzijnstoestand. Deze inkapseling in haar uiterste vorm kan worden aangetroffen bij de schizofrene mens, maar is in velerlei gradaties zichtbaar in verschillende vormen van psychisch lijden. Uiteraard heeft deze inkapseling een individueel en een sociaal aspect. Niet alleen bewustzijnsstructuren, ook sociale structuren kunnen inkapselend en afzonderend werken. Tenslotte is er dan een vrijwel steeds verwaarloosd aspect waarop ik heb gewezen en dat mij een van de meest stimulerende en tot de diepste bewustzijnstransformatie aanleiding gevende krachten bleek, nl. de isolering die vanuit het zelf van de mens, vanuit zijn "zelf" tot stand wordt gebracht. Dan wordt de mens in zijn isolement geconfronteerd met zichzelf. Zijn geestelijk zijn bewerkstelligt als het ware dat er een stolp over hem wordt gezet, die hem afzondert van de werkelijkheid. Deze confrontatie heb ik zelf-ontmoeting genoemd. De mens ontmoet in de vervreemding zichzelf als vreemde, andere en daarin hervindt hij zichzelf.

In het vijfde hoofdstuk heb ik een aantal van de hierboven beschreven aspecten nader toegelicht aan de hand van protocollen, die spontane weergaven bevatten van vervreemdingsservaringen. Aan de hand van deze documenten heb ik trachten te concretiseren wat als een min of meer theoretische beschouwing zou kunnen worden afgedaan. Hier bleek echter hoezeer vervreemding en zelfverwerkelijking met elkaar waren verbonden. Hoezeer er sprake was van een dialectiek die zich niet alleen in de mens, maar ook in relatie tot anderen deed kennen.

Aan de hand van deze dialectiek en de in dit hoofdstuk nader uiteengezette verwerkelijking daarvan wil ik dit hoofdstuk besluiten.

### *Vervreemding is geen geïsoleerd verschijnsel*

Voor de goede orde onderscheid ik drie deelgebieden waaraan de functie van de vervreemding als werkzame kracht zichtbaar kan worden gemaakt. Het gaat dan om het natuurwetenschappelijke, geesteswetenschappelijke en sociaalwetenschappelijke terrein. Uiteraard kunnen deze gebieden niet zo worden begrensd, dat er geen sprake is van onderling verband. Grenzen zijn geen afgrendelingen. Benedetti spreekt in een ander verband van de "lebensgestaltende Funktion der Grenze", die tot een "levensdestruerende ... kommunikationsunterbrechende Schranke" kan worden. Het gaat om de ge-

bieden afzonderlijk, maar ook en vooral om hun onderlinge relatie. Met name aan het vervreemdingsverschijnsel kan deze relatie duidelijker zichtbaar worden gemaakt. Het is zinnig, juist in verband daarmee, zich niet te laten leiden door diegenen, die vervreemding als term willen schrappen, omdat het begrip zo oeverloos zou zijn en zo weinig operationeel te maken. Definïering blijkt uiterst moeilijk omdat het begrip zo veelzijdig is. Terecht kunnen we spreken van een "surplus de signification". De uiterste veelzijdigheid van het verschijnsel kan inderdaad leiden tot begripsverwarring. Daarentegen houdt het vervreemdingsverschijnsel voor de mens, die zichzelf in deze veelheid niet verliest, een "gezicht", een binnenzijde. Laat het begrip zich niet van buitenaf voldoende verklaren en definïeren, het laat zich als beleving kennen en toont aan de mens het onbekende en het vreemde als iets dat hem de ander en zichzelf dichterbij brengt. Zoals ook vanouds is geweten, getuige het oude besef dat de vreemdeling gastrecht heeft en recht op bescherming.

### *Vervreemding als onmachtservaring*

Ten aanzien van de drie genoemde deelgebieden zie ik vervreemding als onmacht, die zich uitdrukt in het onvermogen van de mens in deze gebieden afzonderlijk op te gaan en er zich mee te vereenzelvigen.

Wat het natuurwetenschappelijke gebied betreft is dit reeds o.a. door de natuurkundige C.F. von Weizsäcker<sup>17</sup> geconstateerd. Een technisch-natuurkundige wereld wordt door de mens als leeg en betekenisloos ervaren. De confrontatie met de leegte en zinloosheid van een dergelijke wereld stelt ook de natuurkundige opnieuw de vraag naar de zin van zijn handelen en stelt hem voor de keuze. Zij vraagt, zoals Von W. dat stelt, naar een nieuwe mens en een nieuwe wereld, een voor Von W. in wezen religieuze vraag, die het wetenschappelijke kader transcendeert. Deze grenserving loopt m.i. parallel met vervreemdingservaringen die in deze studie worden beschreven, ervaringen die uitdrukken dat de betrokken mens zich onmachtig voelt zich te vereenzelvigen met een wereld van dingen. Het is de onmacht het leven als een "hebben", als een "toeëigenen" te ervaren. Juist dingen, maar ook dat wat zich aan de mens openbaart in relaties, laten zich niet incorporeren als ding. Wordt dit getracht dan treedt een proces in werking dat als vervreemding de mens met zichzelf als ding, als object, confronteert. De vervreemde mens voelt zich buitenstaander, zijn deelhebben aan de materiële werkelijkheid wordt door hem als loos en negatief beleefd. Maar deze ervaring stelt de mens tevens voor een keuze, die hem met zichzelf confronteert en een mogelijkheid opent van een verandering en vernieuwing van binnenuit. De doodsheid en onwerkelijkheid van zijn beleven verandert als de mens zich bewust wordt van zijn geestelijke afkomst, en zichzelf als eenheid ervaart, tegenover de veelheid als uitdrukking van de materie-bevangenheid. Daarmee toont de doodservaring zich als levenservaring en de onwerkelijkheidsbeleving als werkelijkheidservaring.

Maar niet alleen in het natuurwetenschappelijk gebied, ook op het geesteswetenschappelijke vlak laat zich de vervreemding kennen, nl. als onmacht van de mens zich nog te vereenzelvigen met het eigenmachtig oordelen en veroordelen vanuit een bepaalde opvatting "over" het leven en de mensen. Onmacht zich te vereenzelvigen met het "beeld" waaraan de mens zou moeten voldoen, of dit beeld nu door hemzelf of door anderen werd gevormd. Want ook het gebied der waarden en betekenissen kan de mens niet vervullen met waarde en betekenis zolang hij ondergeschikt wordt gemaakt aan een verabsoluteerde vorm, die de mens in wezen haat. Zie de wederzijdse verkettering van elkaar bestrijdende stromingen en sectarische groepen. De vervreemde mens beleeft zich als buitenstaander in dit opzicht en "leeg" aan betekenis. Maar deze leegte kan nu worden verstaan als leegte binnen een verstand en "verdinglicht" bewustzijn, waardoor nu ruimte wordt gemaakt voor een met het zelf van de mens gegeven betekenis, die hem in zijn waarde als mens herstelt. De leegte-ervaring is dan medebepalend voor een hernieuwd besef van zichzelf en voor een beleven van individuele en collectieve verantwoordelijkheid. Het hergeeft de mens de onschatbare verhouding tot zichzelf en de "Ander".

Ook in sociale verhoudingen drukt zich de vervreemding als onmacht uit. Onmacht om zich te vereenzelvigen met het sociale spel, als woord en gebaar leeg zijn geworden, en de omgang een formaliteit. De sociaal-culturele vervreemding die hier is aangeduid blijkt echter geen eindprodukt en de maatschappij niet enkel het afzetgebied voor menselijke rollen en rolverwachtingen. Door deze "verdinglichte" opvatting van onderling verkeer heen wordt een nieuwe menselijke verantwoordelijkheid zichtbaar. De mens kan en wil niet meer geïdentificeerd worden met bekende rolpatronen. Hij ervaart zijn buitenstaander-zijn niet enkel als "afwijking", maar beleeft in deze deviantie tevens een nieuwe mogelijkheid die hem in staat stelt afstand te nemen van de al te gemakkelijke vereenzelviging met etiketteringen vanuit gefixeerde maatschappelijke posities. De socioloog Alwin Gouldner<sup>18</sup> doelt op deze mogelijkheid als hij de positie van de buitenstaander beschrijft als een derde mogelijkheid die, boven de waardehechtingen van bepaalde sociologische groeperingen uit een zogenaamd meta-standpunt vertegenwoordigt, dat met het "zelf" van de mens (ook van de socioloog) verband houdt. Dan ervaart de mens in zichzelf de strijd der tegenstellingen, die hij eerst alleen in zijn geprojecteerde vorm in de buitenwereld aantrof. Een innerlijke strijd dus, die hem confronteert met zichzelf en hem oproept tot een eerlijke confrontatie met zijn eigen waardensysteem en de waarheid die erin wordt vertolkt.

Wanneer het vervreemdingsbeleven op een dergelijke wijze wordt verstaan komt niet meer het reeds bekende en vertrouwde beeld naar voren van een pathologische ontwikkeling, maar van een andere en nieuwe wijze van instelling, die niet vanuit de reeds bekende, vertrouwde kaders is af te leiden. Dit losgemaakt worden van een algemeen gangbare, vertrouwde oriëntatie, de onmacht die aan dit proces annex gaat, is een uiterst beangstigend gebeuren. Steeds weer blijkt dat de mens dit ondergaat als iets wat zich aan zijn greep

onttrekt. Hij voert een strijd met zichzelf waarvan de uitkomst uiterst onzeker is. In deze onzekerheid is ook de omgeving, de familie, de medemens en zeker niet in de laatste plaats de arts betrokken. Zo wordt ieder met zijn eigen onzekerheid geconfronteerd. Het is vruchtbaar deze onzekerheid niet uit de weg te gaan door de al te voorbarige conclusie dat in vervreemding een vorm van pathologie zichtbaar wordt. Deze "medische" oriëntatie sluit ons immers af voor het feit dat de mens hier een strijd voert met zichzelf om zichzelf. Juist de zelfverwerkelijking verlangt van de mens een stap in een gebied, dat ligt buiten zijn veld van oriëntatie, een stap in de "leegte", dat wil zeggen in een gebied waar geen beeld van de werkelijkheid die werkelijkheid zelf meer afdekt. Dan eerst kan de mens zich realiseren als eenheid, als "geestelijk" wezen, tegenover de veelheid als uitdrukking van materiebevangenheid. De onwerkelijkheidservaring roept de werkelijkheidservaring op. Het één onthult het ander. Deze paradox laat zich alleen vanuit een meta-standpunt oplossen.

## HOOFDSTUK VII

### VERVREEMDING, TRANSFORMATIE EN TOEKOMSTPERSPECTIEF

Vervreemding kan, zo is aan het einde van het vorige hoofdstuk aangeduid, een meta-betekenis hebben. Het gaat blijkbaar om een ervaring die niet past in de bewustzijnsstructuur van de mens, die deze ervaring ondergaat en noopt daardoor tot wijziging daarvan. Deze meta-betekenis geldt evenwel ook voor de structuur waarmee de wetenschap dit verschijnsel tracht te vatten. Uitgaande van het nosologische systeem dat in de psychiatrie wordt gebruikt, blijkt dat bij vrijwel alle psychiatrische ziektebeelden het symptoom voorkomt. Dit maakt het al hoogst onwaarschijnlijk dat het vervreemdings-beleven te klasseren is als een specifiek ziekte-symptoom. Het gaat, zo heb ik betoogd, veeleer om een verschijnsel van andere orde, behorend bij groei, ontwikkeling en bewustwordingsprocessen. Dit stemt overeen met tot nu toe bekende definiëringen van het symptoom, waarbij steeds het veranderen als centraal kenmerk werd beschreven (zie aantekening 59, vierde hoofdstuk). Binnen een statisch systeem kan het verschijnsel, dat immers inherent is aan verandering, niet worden ingepast. Het doorbreekt of transcendeert de nosologie.

#### *Vervreemding onderbreekt de status quo*

De systeemtheorie die door Watzlawick<sup>1</sup> e.a. is toegepast op veranderingsprocessen en ook als methode wordt gebruikt om veranderingsprocessen op gang te brengen, geeft een verhelderende kijk op de impasse die ontstaat wanneer toch wordt vastgehouden aan het handhaven van het diagnostisch raamwerk als verklaring voor het vervreemdingsbeleven. Deze theorie onderscheidt nl. twee vormen van verandering: die welke plaatsvinden binnen een geldend systeem en die waarbij het systeem zelf verandert. Het bekende voorbeeld, door Watzlawick aangehaald, is dat van degene die lijdt aan een nachtmerrie. Hij kan in zijn droom proberen te ontsnappen aan zijn angst, door te vluchten, zich te verstoppen enz., doch geen van deze veranderingen leidt tot een oplossing. Deze ligt veeleer in het wakker worden, dus in een overgang van dromen naar ontwaken. Het wakker worden is echter geen element meer van de droom, maar overgang naar een volstrekt andere toestand. Dit door W. aangehaalde voorbeeld, waarin het systeem waarbinnen gedacht wordt zelf verandert, stemt overeen met één van de oudst bekende theorieën over depersonalisatie, waarbij wordt gesteld dat het daarbij gaat om een metamorfose.

Er zijn dus veranderingen van de eerste orde, die plaatsvinden binnen een als invariant gedacht systeem, en veranderingen van de tweede orde, waarbij het systeem zelf verandert. Deze zogenaamde meta-veranderingen zijn niet uit de vorige toestand afleidbaar en worden daarom meestal beschreven als onwillekeurig, onlogisch, abrupt, spontaan. Het gaat om een creatieve daad, die

verband houdt met wat zich manifesteert in wetenschappelijke ontdekkingen, kunstuitingen e.d. Er is sprake van een geestelijke activiteit die niet uit de natuurwetmatigheid is af te leiden. Daarom wordt gesproken van een verandering van hoger orde; zij doorbreekt de invariante toestand, de status quo.

Aansluitend bij de strekking van deze studie kan worden gesteld dat vervreemding niet uitsluitend kan worden opgevat als een verandering van de eerste orde; zij kan niet eenduidig worden verklaard binnen het systeem der ziektebeelden en behoort ook niet primair tot de klasse der ziekteverschijnselen. Zij kan daar wel bij worden ingedeeld, doch dit impliceert dan dat ik het verschijnsel van zijn meta-betekenis ontdoe. Krijg ik oog voor deze laatste en ruimere betekenis dan zie ik dat het kader waarbinnen het individu leeft en denkt, niet ongemoeid blijft. Er is sprake van een wijziging van instelling die haar transformerende functie ook op het systeem uitoefent waarbinnen tot dan werd gedacht. Daarmee krijgt het verschijnsel een betekenis die vanuit de invariant gedachte structuur niet kon worden gegeven. En dit betekent ook dat ervaringen die annex gaan met vervreemding als onmacht, zinloosheid, betekenisloosheid, negativiteit, niet alleen als negatief behoeven te worden geduid, maar in het vizier komen als weerspiegelingen van de onmacht van het individu vanuit het oude, invariant gedachte kader betekenis aan het verschijnsel toe te kennen. Dit kader is meestal gebonden aan vooronderstellingen die een vast en onveranderlijk karakter hebben. Laat ik deze structuur als vlak van betekenisverlening los, dan ontstaat een totaal nieuwe situatie. Voor mij zit dan niet meer de lijder aan een ziekelijk symptoom dat ik moet bestrijden maar een mens die misschien wel denkt ziek te zijn en zich daarbij ook vaak ziek voelt, maar die in wezen een zelf-ervaring doormaakt, waarvan de betekenis niet kan worden gereduceerd tot een lichamelijke stoornis of een psychiatrische ziekte. Van belang is dat ik het categoriseren in termen van ziekte of stoornis tussen haakjes zet en dat hij, die met vervreemdingsbelevingen wordt geconfronteerd, niet wordt vastgenageld aan het kruishout der pathologie.

### *Vervreemding als paradox*

Zo kom ik er toe vervreemding te omschrijven als zelfontmoeting. Dan wordt dit nieuwe in zijn betekenis niet gereduceerd maar begrepen in zijn ruimere verband. Het is dan ook juist van een schijn-negativiteit te spreken, omdat het zogenaamd negatieve van de ervaring bron is van een nieuwe positiviteit, die boven het valueren in negatief en positief uitgaat, omdat de negatieve betekenis niet meer van de positieve wordt afgesplitst. De veronderstelde antinomie wanneer vervreemding en zelfontmoeting als termen worden samengebracht is een paradox. Deze paradox opent en introduceert een nieuwe opvatting van de vervreemding, die een verandering van instelling beoogt en recht doet. Door immers geconfronteerd te worden met deze schijnbare tegenstrijdigheid wordt de mens genoopt een sprong te doen, een stap in een nieuwe samenhang, waardoor de antinomie wordt opgeheven. Dan komt een veranderingsstrategie in het vizier die door Watzlawick wordt beoogd in zijn

boek "Het kan anders".

Voor de psychiater betekent dit in concreto dat hij zijn patiënten, lijdend aan vervreemdingservaringen, niet primair behandelt als zieken of gestoorde die moeten worden genormaliseerd door middel van psychofarmaca enz., maar tot de realisering komt dat hij, door een activiteit die ligt boven de bestaande, hun lijden kan verlichten en in veel gevallen ook tot verdwijnen brengen kan. Hij richt zich dan op de hogere mogelijkheid, die het bestaande vlak van beoordelen en veroordelen transcendeert. Daarmee stimuleert en bekrachtigt hij tevens een veranderings- en groeiproces dat een katalyserende werking uitoefent en juist door zijn paradoxale functie vrij blijft van beslaglegging vanuit deze of gene vorm van partiële identificatie. Duidelijker dan voorheen wordt nu ook waarom vervreemding als beleevingsvorm niet eenduidig in een sociaal, psychologisch of psychiatrisch kader is te vangen, waar deze kaders als invariant of statisch worden gedacht. Verklaringen die het meta-karakter van het verschijnsel buiten beschouwing laten, spreken elkaar dan ook voortdurend tegen en met betrekking tot de psychiatrische systematiek kan worden vastgesteld dat geen van de verklaringen tot nu toe voldeed. Dat vervreemding als beleving met verandering in verband werd gebracht, leidde immers niet tot de consequentie daarvan met betrekking tot het systeem zelf en de gevolgde behandelingsstrategie. Eerder was dit het geval in randgebieden der psychiatrie en psychotherapie en tenslotte in de door de officiële psychiatrie zo gewraakte anti- of radicale psychiatrie. Zie hiervoor de studie die Trimbos<sup>2</sup> hieraan wijdde.

### *Vervreemding en emancipatie*

Het activerende van de antipsychiatrische stroming is o.a. dat vervreemding, hoewel dit begrip dan min of meer oeverloos wordt uitgebreid tot iedere psychiatrische ziekte, in relatie wordt gezien met emancipatie. Gesteld wordt dat vervreemding met onderdrukking, verstarring en bewustzijnsvervalsing te maken heeft (meestal gelieerd aan een onderdrukkende sociale structuur), maar ook dat van daaruit een nieuwe stap kan worden gedaan die met bewustwording en bevrijding uit de vervreemde staat annex gaat. Positief is eveneens dat wordt gezien dat genezing geen strikt medische aangelegenheid is, maar een creatief proces dat niet door medici kan worden ingepalmd. "De medicus kan wel een snee geven maar dat de wond geneest ligt niet in zijn hand" is een woord dat deze waarheid weer op andere wijze belicht. Het medisch model bij voorrang handhaven verleidt ertoe genezing te zien als resultaat en gevolg van medische kennis en technische bekwaamheid. Maar dan wordt de veruiterlijkte betekenis van het genezen wel duidelijk zichtbaar. Genezen wordt opgevat als een technisch procédé en genezing een soort produkt dat de arts kan leveren en de patiënt kan consumeren. Terecht is er o.a. door Ivan Illich<sup>3</sup> op gewezen dat het medische systeem zich dan inschuift tussen mens en mens, tussen arts en patiënt, en dat zo distantiërings- en dehumaniseringstendensen de medische structuur gaan beheersen. Binnen een dergelijk veruiterlijkt medisch systeem verliest de mens zijn vrijheid, zijn zelfbeschikkingsrecht en vervreemdt hij van zichzelf. Feitelijk geldt dat zowel

voor arts als patiënt.

In deze studie heb ik trachten aan te tonen dat het toch de mens is, die in het vervreemdingsbeleven zijn eigen plaats behoudt. En dat het juist het eigene van de mens, zoals zich dit uit in zijn verlangen naar zelfbestuur en spontaneïteit, is dat de starre vormgeving en een te bekrompen en oneigenlijke zelfconceptie openbreekt. Via de vervreemdingsbeleving wordt dan een nieuwe autonomie zichtbaar. De functie die de vervreemdingsbeleving vervult is dan niet in eerste instantie gelieerd aan een psychiatrische ziekte of stoornis, maar openbaart zich vanuit de mens zelf, van binnenuit. Gesproken kan worden van een "inside-bewustzijn".

Dit inside-bewustzijn laat zich niet van buitenaf benaderen met de bekende nosologische categorieën. Niet dat deze categorieën moeten worden verworpen, zoals een radicale psychiatrie wel meent, maar hun waarde blijft betrekkelijk. Er is wel een gevaar: nl. dat zij als geïsoleerde, min of meer autonome eenheden: de ziektebeelden, een eigen leven gaan leiden en zo het denken en handelen binnen het medische systeem gaan beheersen. Het ziektebeeld omvat echter niet de totale werkelijkheid van de zieke mens. In dit verband is het van belang nog eens te wijzen op het onderscheid dat Th. Bovet <sup>4</sup> maakt tussen het verwijzende beeld, dat een oriënterende functie vervult en verwijst naar de werkelijkheid die het bedoelt en het beperkende beeld dat als een inkapseling is te verstaan. In het laatste geval neemt het beeld de plaats in van datgene wat het symboliseert. Het krijgt een soort absolute, magische betekenis, te vergelijken met een afgodsbeeld. Pas in deze laatste betekenis vervreemdt het beeld mij van de werkelijkheid en is er sprake van bewustzijnsvervalsing, mystificatie of vervreemding. Wordt de beeldvorming in al haar betrekkelijkheid gezien dan behoeft er echter geen sprake te zijn van een dergelijke verstarring. Het beeld heeft dan een oriënterende, verwijzende of ondersteunende rol.

Elke wetenschappelijke bewerking kent de fase van de beeldvorming. Dit tot object maken van de werkelijkheid is een legale procedure. Maar het moet er niet bij blijven. De mens is méér dan een object, een voorwerp van onderzoek. En dat confronteert mij meteen met het ongewisse, met de ander die niet past in het ontworpen model omdat hij "anders" is, "vreemd" voor het objectiverende denken en beschouwen. Het stelt gerust wanneer we dat vreemde, andere, een vertrouwde plaats kunnen geven, kunnen benoemen, categoriseren, indelen bij een bepaalde klasse of orde. Want het vreemde is beangstigend.

Zo formuleert Canetti <sup>5</sup> het ook in zijn boek "Masse und Macht" "Überall weicht der Mensch der Berührung durch Fremdes aus". Hij omgeeft zich met een aantal zekerheden, mechanismen om zijn vrees en angst af te weren. Eén van deze zekerheden is de macht die de mens aan zijn kennis toeschrijft. Voor de psychiater geldt in dit verband dat hij zich in de onoverzichtelijkheid van het psychiatrische terrein kan oriënteren door middel van een diagnostisch systeem. Tegen dit systeem met zijn rubricerende en etiketterende functie is terecht verzet gerezen. Reeds P.H. Baan deed dit. Het eigene van de mens



laat zich niet categoriseren. Laing wijst op die gronden een "objectiverende" diagnostiek af. Sommigen verwerpen elke vorm van diagnostiek omdat een nosologisch kader de mens van zichzelf vervreemdt en hem opsluit binnen een hem als mens onderdrukkende en misleidende vorm die soms met inrichtingspsychiatrie wordt vereenzelvigd.

### *Vervreemding als existentiële ervaring*

Uit eigen ervaringen met door mij beschreven meestal jonge mensen, lijdend aan vervreemdingservaringen, blijkt hoezeer zij vrezen te lijden aan een of andere vorm van psychiatrische stoornis. Met deze vraag bezochten ze mijn spreekuur, ofwel omdat zij zelf vreesden gestoord te zijn, dan wel door derden met deze vraagstelling verwezen. Gedacht werd aan schizofrenie, histerie, psychasthenie, angstneurose, depressie, desintegratie enz. Tevens kan men denken aan het geprolongeerde adolescentie syndroom of het "adolescent alienation syndrome". Een vorm van rubricerende diagnostiek toepassen betekent het fixeren van een vaak obsessieel aanwezige angst bij deze jonge mensen. De crisis waarin zij verkeren, hun labiele zelfgevoel en de daaruit resulterende angsten geven toch al aanleiding tot een verwrongen beeldvorming over zichzelf, waarvan de angst aan een psychiatrische ziekte te lijden er één is.

Belangrijker dan deze rubricerende benadering is van de fundamentele onzekerheid waarmee deze zich bewustwordende mensen kampen uit te gaan en de vervreemdingservaringen daarmee in verband te zien. Dit doet o.a. Laing<sup>6</sup> die vervreemding niet in eerste instantie ziet als uiting van ziekte, maar als uitdrukking van wat hij noemt "ontological insecurity". Deze zijns-onzekerheid, die grenst aan psychotische fenomenen, drukt zich uit in dreigend identiteitsverlies, het ervaren van een existentieel vacuüm en depersonalisatie. Laing gebruikt hier tevens het woord "petrification"; zelf heb ik in deze studie gesproken over verstarring of "verdinglichung", waarmee hetzelfde is bedoeld.

Het plaatsen van vervreemding in een existentieel kader heeft het grote voordeel dat de vervreemdingservaring nu niet wordt betrokken op een buiten het directe contact liggend referentiekader dat als diagnostisch schema de functie dreigt te gaan vervullen van een afweersysteem (ook voor de angsten en onzekerheden van de therapeut). In plaats van de vervreemding en de daaraan gekoppelde angst nu te betrekken op een voor deze jonge mensen vreemd en gevreesd gegeven buiten henzelf (de ziekte), wordt zij nu betrokken op het vreemde in henzelf. En daarmee wordt tevens de weg geopend naar een verstaan van de vervreemding van binnenuit, naar het leren kennen van dit vreemde, andere, in henzelf en buiten henzelf. Het communicatieve karakter van het symptoom wordt dan in zijn waarde gelaten en recht gedaan.

De depersonalisatie of vervreemdingsbeleving is dan niet direct het teken van een zich presenterend ziektebeeld, maar in de vervreemding verschijnt de mens zelf. Hij is ook dan aanwezig, wanneer depersonalisatie als een hysterische of schizoïde afweer wordt geïnterpreteerd. Want het is toch de mens zelf die deze afweervorm mee bepaalt, onderhoudt of bevestigt en op de een of

andere wijze zelf in deze afweer participeert. Het afweerkarakter van de depersonalisatie te interpreteren als deel van een zich autonoom gedragend ziekteproces betekent hysterische, schizoïde of andere afweervormen te "verdinglichen", d.w.z. op zichzelf te plaatsen en als aparte entiteiten te beschouwen. Dan wordt het communicatieve aspect van het afweergedrag niet in de aandacht betrokken en geëlimineerd. Een levensgeschiedenis wordt zo tot een ziektegeschiedenis. Het waardevolle van bijvoorbeeld Laing's benadering is dat hij het communicatieve aspect als wezenlijk beschouwt en in zijn relatie met de patiënt juist hiervan uitgaat. In elke vorm van psychisch lijden is het communicatieve aspect van vitaal belang en zeker waar het de vervreemde, gedepersonaliseerde mens betreft. Hysterische, schizoïde en andere vormen van vervreemding zijn te zien als niet geslaagde communicatie-pogingen.

Angst en vervreemding van het eigen "zelf" gaan, zoals begrijpelijk is, meestal gepaard met vrees voor bepaalde concrete levenssituaties, waartegen de mens zich niet opgewassen voelt. Hierbij speelt als belangrijke factor de innerlijke verdeeldheid een rol. Door deze verdeeldheid is er behoefte aan houvast in enigerlei vorm. Vaak is het een neiging tot beschouwelijkheid en afstandelijkheid, gepaard aan bepaalde denkbeelden en constructies over zichzelf en het leven, die de mens dan beheersen. Laing spreekt van een "false selfsystem" <sup>7</sup>. Het ongedwongen en spontane contact wordt gehinderd door voorstellingen over dit contact en een dwangmatige neiging tot zelfobservatie en zelfcontrole is het gevolg. In plaats van dit afstand nemen is soms een schijnbaar tegengestelde tendens aanwezig, nl. zo volledig gevoelsmatig betrokken zijn op de ander en de buitenwereld, dat het eigen zelf vrijwel dreigt te worden opgeslokt en verloren schijnt te gaan. De vervreemdingsbeleving is dan merkwaardig genoeg, te verstaan als een eerste uiting van een separatie, als een afstand nemen van deze symbiotische identiteitsbeleving, als ontwaken van een eigen zelfbesef, los van de eerder ervaren afhankelijkheid.

De vervanging van een aanpassing georiënteerd aan een imaginair zelfbeeld naar een aanpassing, die meer realiteitsgericht is, kan een moeizaam en pijnlijk proces zijn. Vrijwel steeds wordt een crisis doorgemaakt, die met ondergangservaringen annex gaat. Tijdens deze ondergangsbeleving mist de mens de steun van de hem vertrouwde oriëntatieschema's. Dit wordt als vervreemding beleefd en kan, wanneer de ondergangsangst niet bewust kan worden verwerkt en doorstaan, aanleiding zijn tot toenemende verstarring van het psychische leven, tot waanvorming, tot hypochondrische beelden, tot psychosomatische symptomatologie als uitdrukking van doodsangst enz.

In dergelijke crisissituaties is het van wezenlijk belang dat de therapeut, in plaats van louter afstandelijk of louter participierend, in dit proces zelf compleet aanwezig is, omdat hierdoor een vertrouwen openbaar wordt dat het zelf-worden en zelf-zijn van de ander eerst mogelijk maakt. Buber spreekt vanuit zijn antropologische visie van realisering in tegenstelling tot oriëntering. In de oriënterende houding is de mens slechts partieel aanwezig, niet totaal. Dit is wel het geval in de Ik-Gij relatie. Waar oriënteringsschema's in

het niet vallen en geen beeld van de werkelijkheid de werkelijkheid meer afdekt, kan zelfwording zich voltrekken zonder dat dit van buitenaf in beeld te brengen is. In deze diepste regressies komt een eenheidsverlangen aan het licht, dat door analytici is geduid als een terugverlangen naar een oorspronkelijke moeder-kind eenheid, als een regressie naar een zeer vroeg stadium der ik-ontwikkeling. Het is de vraag of deze verklaring niet reductief is. Ook in het zelf van de mens is een eenheidsverlangen aanwezig, dat als prospectieve tendens de ik-ontwikkeling stuurt, integratief werkzaam is en innerlijke verdeeldheid wil opheffen. Het regrediëren is dan te verstaan als een nulpuntervaring, die geen regressie, geen ondergang, maar wending en opgang betekent. De ondergang is dan niet de ondergang van het zelf, maar de ondergang van een 'false self-system', zoals Laing dit aanduidt.

### *De functionele betekenis van de beeldvorming*

Tijdens crisiservaringen kan een bepaalde vorm van oriëntering natuurlijk ook tijdelijk steunverlenend zijn. Dit hoeft niet uitsluitend negatief te worden beoordeeld, alsof elke vorm van oriëntering, als partiële vorm van aanwezigheid, nu zou moeten worden verworpen. Het beeld dat ik mij van de werkelijkheid vorm, weerspiegelt die werkelijkheid in een bepaalde mate. Zelfs het eigen spiegelbeeld kan tijdelijk een ondersteunende rol spelen bij de zelfwording. Uit de ontwikkelingspsychologie was dit feit al bekend. Ook tijdens vervreemdingservaringen heb ik dit waargenomen.

Een van mijn patiënten, een jongeman van 19 jaar, lijdend aan massale depersonalisatiebelevingen vertelde me dat hij tijdens momenten van vervreemding af en toe in de spiegel moest kijken om zichzelf te overtuigen er werkelijk te zijn. Hij formuleert zijn vervreemding in de gebruikelijke termen: „Het lijkt alsof alles niet echt is, zowel mijzelf als de buitenwereld; het lijkt net alsof je geest in een lichaam gestopt is en die tot de ontdekking komt dat hij zich kan bewegen. Je kunt het ook voorstellen als bij een TV-film, je ziet alles gebeuren, maar je neemt er geen deel aan. Soms is het minder en soms is het erger, vooral wanneer ik me moet concentreren of me lichamelijk moet inspannen. Het is beslist geen prettige ervaring om te moeten constateren dat alles lijkt alsof het gespiegeld wordt door je eigen geest ...” In die momenten heeft zijn eigen spiegelbeeld een voor hem bevestigende en ondersteunende functie. Het oriënteert hem ten aanzien van zichzelf. Zo kan het eigen spiegelbeeld een steunpunt betekenen voor een tijdelijk ontbrekend zelfgevoel, een oriënteringspunt in tijden van verwarring. Maar de oriëntering aan het "beeld" is voor de betrokken jongeman nog niet wat ik met realisering, met verwerkelijking, heb aangeduid. Dit gaat een stap verder en hier openbaart zich dan de realiteit van de verandering op een hoger niveau.

### *Herformulering van de betekenis der vervreemding*

Depersonalisatie kan worden opgevat als een tijdelijke verandering binnen een bepaald, als vast gedacht systeem, dat als een "zelfbeeld" fungeert, en zich ook aan dat "zelfbeeld" oriënteert. Deze verandering wordt verdiept

wanneer dit zelfbeeld zelf zich wijzigt. De verandering voltrekt zich in het eerste geval binnen de persoon (opgevat als een bepaald systeem, een bepaald kader waarbinnen gevoeld en gedacht wordt), in het tweede geval verandert de persoon zelf en daarmee wijzigt zich de totale situatie. Er is sprake van een nieuwe betekenissamenhang, die ervaren wordt als ruimer dan voorheen. Depersonalisatie kan dan niet meer binnen een systeem, dat als een uitwendig referentiekader wordt gedacht, worden geplaatst. Het nosologische systeem immers brengt de verandering terug tot een betekenis die vatbaar is binnen een reeds bekende betekenissamenhang. Maar deze reductie tot het reeds bekende kan nooit recht doen aan het nieuwe, voor de mens zelf nog onbekende, dat de vroegere orde van dingen transcendeert. Dit betekent met recht een revisie, een reïnterpretatie, een herformulering van de betekenis die aan depersonalisatie wordt toegekend. Dat we inderdaad met een dergelijke nieuwe wijze van opvatten te maken hebben wordt duidelijk wanneer we depersonalisatie opvatten als zelfontmoeting. Daarmee geven we aan dat er sprake is van een ruimer kader, dat het symptomatische karakter van het verschijnsel overschrijdt. De beslaglegging vanuit de bekende systematiek wordt doorbroken, het symptoom wordt niet meer afgeleid naar een voor de persoon vreemd gegeven buiten hemzelf, maar ervaren vanuit de mens zelf in zijn eigen specifieke relatie tot zichzelf. Daarmee wordt tevens zijn "marionet-zijn", het als het ware onderworpen zijn aan een hem vreemde orde van dingen, teniet gedaan. Hij wordt weer gesteld in relatie tot zichzelf, en daarmee kan de reïficatie, het zich een ding-voelen, zich leeg en nietswaardig voelen, worden opgeheven. Ook de arts wordt dan niet meer belast door een diagnostisch systeem dat hem vervreemdt van de ander, die tegenover hem zit. Hij ziet als het ware door het raamwerk van dit betrekkingssysteem heen en hervindt daarmee tevens de relatie tot zichzelf. Daarmee wordt het denken in ziektebeelden niet verworpen, maar wel zichtbaar in al zijn betrekkelijkheid. Het kan tijdelijk nodig zijn zich te oriënteren via een diagnostisch schema, maar op het kritieke punt (het zogenaamde nulpunt) is het zaak zich hiervan te distantiëren en de ander en zichzelf in zijn volle waarde te laten en slechts steun te vinden in de creatieve werking van de ander, zichzelf en de wisselwerking tussen beiden. Deze vereenvoudiging laat de reductie der beeldvorming los. In zoverre heeft de radicale psychiatrie gelijk. Maar deze prijsgeve van een bestaande structuur mag m.i. nooit worden opgedrongen. Overgave aan zichzelf en aan de werking van het zichzelf besturende autonome proces der zelfwording mag niet worden afgedwongen. Anders wordt opnieuw een dwang geïntroduceerd.

Lievegoed<sup>9</sup> in zijn laatste boek "Levensloop van de mens" sluit bij de hier ontwikkelde gedachtengang aan. Hij onderscheidt stadia van bewustwording. In een bepaalde fase kan het medisch model en het daaraan gekoppelde biologisch bepaalde mensbeeld zijn functie vervullen. Zo kan ook een sociologisch bepaald interactiemodel zijn reden van bestaan hebben. Er dient echter ruimte te blijven voor het geestelijke aspect. In dit persoonlijk-geestelijke aspect dat zich aan de mens vaak pas op latere leeftijd in zijn volle betekenis openbaart dient de mens echter vrij te blijven van beslaglegging

vanuit deterministische en dogmatische opvattingen. In wezen is de mens een "mens-op-weg" en daarom kan geen definitief en afgerond beeld voldoen. De gevormde beelden zijn ook als zelfbeelden afhankelijk van de menselijke ontwikkelingsfase en van de cultuur waarin hij is ingebed.

Daarom is een eenzijdige, doelgerichte en logisch-intellectueel bepaalde benadering niet voldoende. Het exacte denken heeft wel een bepaalde plaats, dit onderschrijft ook Lievegoed, maar deze exactheid vindt zijn ware plaats pas binnen een betekenisrijkdom, die het mythologische en symbolische-zijn van de mens aanvaardt. Lacan spreekt in dit opzicht van de imaginaire orde die aanvulling behoeft van de symbolische. Watzlawick<sup>9</sup> van feiten van de eerste en tweede orde; de laatste wijzend op een verandering der werkelijkheidsopvatting, zoals bijvoorbeeld bij mystieke belevenissen het geval is.

In deze studie is getracht de mythologische (symbolische) en logisch-doelgerichte aspecten van het bewustzijn niet van elkaar te isoleren, maar te ervaren vanuit hun interactie, en deze wisselwerking als een basis-fenomeen te zien dat zijn betekenis o.a. manifesteert in de vervreemdingsbeleving. Het mythische denken is in een voorbije periode opgevat als onwetenschappelijk, archaisch en primitief. Het werd verdreven naar het rijk van fantasie, kunst en geloof. Pas door de ontdekking van het onbewuste keerde het terug in het denken der dieptepsychologie. Thans schijnt de pendelbeweging te zijn doorgeslagen naar een overwaardering, idealisering en romantisering van het onbewuste, als men ziet hoe sterk het subjectieve en belevingselement in therapeutische en andere activiteiten de overhand krijgt. In elk geval is herkend en erkend hoezeer creatieve activiteit ook met het mythisch-archaische deel van de mens te maken heeft. Vervreemding kan worden ervaren als vervreemding van onbewuste activiteit. Een rationalistische opvatting zag hierin een overwinning van het denken over het primitievere gevoel, een overwinning op de regressie die zou dreigen wanneer het archaische in de mens de overhand kreeg. Doch daarmee werd het onbewuste een afschrikwekkende, dreigende macht. Vervreemdingsbelevingen werden geladen met deze negatieve betekenis. Het beeld dat dan van de vervreemding wordt ontworpen geeft wel een zekere oriëntering, doch identificeert zich te zeer met dat deel der persoonlijkheid dat zich, uit angst voor desintegratie en ondergang, tegen verandering verzet. In de vervreemdingsbeleving komt nog een andere, minder dreigende, meer structurende betekenis van onbewuste activiteit naar voren. Wanneer de belevingsbasis (het zelf) de vervreemding; het van zichzelf en anderen geïsoleerd en afgescheiden zijn, herkent ligt in de vervreemdingsbeleving hiervan de erkenning. De erkenning dat er een "zelf" is dat zijn werking uitoefent op het "ik", of deze erkenning nu ook door het 'ik' gedeeld wordt of niet. In ieder geval bestaat van hieruit de mogelijkheid dat de afweershouding van het ik kan plaatsmaken voor het durven ondergaan van de vervreemdingsbeleving. Herstructurering van een verstarde communicatiepatroon kan daaruit volgen.

Wanneer in het "zelf" van de mens (zijn "dragende grond") een nieuwe ontwikkeling ontkiemt, betekent dit een verandering, niet alleen innerlijk, maar

tevens ten aanzien van de buitenwereld. Ook de waarneming verandert dan. Deze verandering behoeft er nog niet eens toe te leiden dat het beeld dat wordt waargenomen verandert (dit kan uiterlijk gesproken exact hetzelfde blijven), maar de veranderende instelling kan er wel toe leiden dat het waargenomene "vreemd" wordt.

Een 19-jarige aan vervreemdingservaringen lijdende jongeman (dezelfde die reeds eerder in dit hoofdstuk werd aangehaald) beschrijft dit als "vreemd-zien": „Je ziet als het ware anders terwijl het beeld hetzelfde is.” Hij schrijft dit zelf toe aan een verandering van hemzelf: „Je kunt je eigenlijk niet oriënteren, want je begrijpt als het ware vroeger en nu tegelijk ... Zoals een kind van zes iets anders begrijpt of opneemt wat hetzelfde is dan een kind van acht. Ik kan het ook uitleggen als een bepaalde zelfstandigheid en dat je eigenlijk niet goed weet wat je er mee aan moet. Of je nu moet proberen zoals nu te zien of als vroeger.”

Aan dit voorbeeld zien we dan hoe in de ontwikkeling van deze jongeman de zich presenterende en ontwakende zelfstandigheid zich mengt in beeldvorming en waarneming. Deze wordt vreemd omdat het zich oriënteren aan het vroegere de oriëntering aan het heden stoort. Pas als deze blokkade is opgeheven en hij zichzelf niet meer in de weg staat, wordt de vervreemding opgeheven. Juist in tijden van verhevigde groei en ontwikkeling treedt het verschijnsel aan het licht. Waarnemingsbeelden worden als vreemd, veranderd, ervaren. Naar de woorden van deze jongeman "alsof alles nog toekomst is en tegelijkertijd verleden tijd. Het lijkt net of je even één wordt met de omgeving ... Dit duurt maar kort en dan heb je even moeite je weer te heroriënteren ... Ik krijg daarna net het idee dat ik eventjes zonder het te weten op geestelijke waarneming ben overgegaan ..." Hierbij doelt hij o.a. op het idee wat hij ziet al eerder te hebben gezien, terwijl dat niet het geval is; het lijkt dan net, zegt hij, of hij even niet heeft bestaan en uit de tijd (is) weg geweest.

Verandert de waarneming dan duidt dit niet enkel op een stoornis. Het is de zich doorzettende bewustwording die over de drempel van het zich teweerstellende ikbewustzijn heen voert tot een nieuwe opvatting van zichzelf en het leven. Dan wordt ook de natuur, de uiterlijke wereld, anders ervaren hoewel zij ogenschijnlijk dezelfde blijft. Dit ontwakende zelfbesef, inherent aan vervreemding, luidt een worsteling in om zichzelf opnieuw te verstaan. Het voert de mens een gebied binnen waarin hij als in een donkere spiegel zichzelf leert ontdekken en natuur en geest zich openbaren in een interactie, die méér overtuigt dan welke theorie ook. Zij confronteert de mens met een scheppende activiteit, gericht op ontwikkeling, regeneratie en bewustwording en doet hem zichzelf ontmoeten. Ook al herkent hij daarin aanvankelijk zichzelf niet. Hiervan uit eigen ervaring een voorbeeld:

In een zitting waarin een aantal vrienden en ik werden opgeroepen tot een imagatieve verbeelding: het ging om een ontmoeting op de berg met een "oude wijze", kreeg ik tijdens deze verbeelding uit diens handen als kostbaarheid een pakje mee, dat ik later, beneden gekomen mocht openmaken. Het bleek een zwarte spiegel te bevatten. Toen ik er in keek ontwaarde ik het beeld van een klein kind. Woedend smet ik de spiegel aan stukken. Ik wilde

dat kleine kind niet zien als mijn eigen beeld. Later besepte ik dat het mij iets wezenlijks had te openbaren over mijzelf: in dit kind werd ik me bewust van mezelf niet als een infantiel wezentje alleen, maar als het 'geestelijke' kind, dat zich in mij mijn eigen groei en ontwikkelingsmogelijkheden openbaarde. Het is dit kind in de mens dat zich roert in de mens die lijdt. Niet alleen het infantiele, gefrustreerde, getraumatiseerde wezen dat terugverlangt naar een vroegere (moederlijke) geborgenheid, maar het zich tot een hogere zelfstandigheid ontwikkelende menselijke wezen dat zich oprichten kan en de drempel kan overschrijden naar een nieuw besef van zijn afkomst en zijn bestemming.

### *Een visie op de toekomst?*

Een meer finaal gerichte beschouwing erkent deze naar de toekomst gerichte mogelijkheden van ontwikkeling. In de psychotherapie wordt deze richting al vroeg gezien door Silberer, later door Adler, Frankl, Jung en onlangs nog door Assagioli in zijn door hem geïntroduceerde 'psychosynthese'. In deze context kan ook de hier verdedigde stelling dat vervreemding is op te vatten als een confrontatie met een vreemde, andere wijze van de mens zelf, worden geplaatst.

Dan ervaart de mens zich niet meer alleen als de vervreemde, maar beleeft daarin een verandering die hem tot de ander en zichzelf terugbrengt. Althans wanneer hij bereid is de stap over de drempel van het hem vertrouwde en bekende naar het nieuwe voor hem nog onbekende en toekomstige te doen. Deze stap in nog onbekend gebied is niet te zien als een waagstuk, maar als mogelijkheid die de mens wordt geboden, wanneer hij het bekende en vertrouwde gaat ervaren als vreemd. In de vervreemdingservaring kondigt zich de vernieuwing reeds aan. Zij verdient het gehoord en erkend te worden.

Ervaringen als in deze studie beschreven wijzen op veranderingen die een vernieuwing kunnen aankondigen die - en ik volg hier Lievegoed in zijn laatste boek - in onze culturele situatie van heden plaatsgrijpt. Hij stelt dat het werkelijke probleem van deze tijd is of we de moed hebben vanuit het materialisme van de laatste eeuw te komen tot een nieuw geestelijk realisme, waarin de mens zich bewust wordt van zijn spirituele mogelijkheden, zodat zijn activiteiten, zowel op natuurwetenschappelijk als sociaal en geesteswetenschappelijk terrein, kunnen worden vernieuwd. Ook spreekt hij van een nieuwe en bevrijdende ontmoeting waardoor kunst, wetenschap en religie zich weer in hun scheppende samenhang aan de mens kunnen tonen. Ervaringen met betrekking tot vervreemdingservaringen in deze studie neergelegd schijnen deze visie te bevestigen. Allereerst doordat in kunstuitingen, ik noemde in deze studie verschillende schrijvers, ik had ook andere namen kunnen noemen, de samenhang tussen vervreemding, vernieuwing en ontwikkeling werd vermoed en uitgesproken. Exemplarisch hiervoor is het werk van Hesse. De enorme nawerking van zijn activiteit als schrijver en zijn invloed, ook op de Amerikaanse jeugd, bevestigen de vruchtbaarheid van de visie van deze 'outsider'.

Dan in het ervaringsgebied van zovele, meestal jonge mensen, die in een identiteitscrisis verkeren, maar ook bij diegenen die, onder het mom van een psychiatrische stoornis of ziekte, mijn spreekuur bezochten en mij hebben geholpen dit werk te kunnen volbrengen. Zij hebben mij, zowel gevraagd als ongevraagd, spontaan gesteund en vertrouwd gemaakt met ontwikkelingsmogelijkheden die een voortgang mogelijk maakten, ook daar waar deze dreigde te stagneren en te verstarren.

Dit brengt mij tot een voor mijzelf zeer wezenlijke ervaring: de onbegrijpelijke en voor mij onnaspeurbare werking van het vertrouwen en het geloof in de mens en de mysterieuze verbondenheid die hij daarin kan ervaren, waardoor hij de realiteit van zijn eigen zijn en dat van de medemens in een ander licht gaat zien.

Het schijnt alsof het overschrijden van deze drempel de wetenschappelijk te verantwoorden objectiviteit overschrijdt, doch juist het overschrijden van deze drempel heeft mij overtuigd van een objectiviteit van een andere orde waarin de mens niet meer door wetenschappelijke denkbeelden wordt beheerst en geleid, maar een scheppende werkzaamheid ervaart, waar hij zich als mens aan gaat toevertrouwen. Deze scheppende activiteit weersprekt naar mijn inzicht de wetenschappelijke geenszins maar stelt deze in samenhang met andere en nieuwe ervaringsgebieden. De wisselwerking met deze voor de huidige stand der wetenschap nog onbekende gebieden laat ruimte voor ontwikkeling en behoedt de mens ervoor zijn wetenschap of kennis te verabsoluteren. Want juist valse absoluutstellingen blijken een der sterkste en moeilijkst te nemen hindernissen, niet alleen voor de ontwikkelingsweg der wetenschap, maar ook voor de mens zelf.



## SAMENVATTING

In deze studie worden de begrippen depersonalisatie en derealisatie samengevat als vervreemding. Het vervreemdingsbeleven als een ervaren van verlies aan contact met zichzelf en de buitenwereld wordt gerelateerd aan het ontwaken van een nieuw veranderd werkelijkheidsbesef. Deze zelfervaring wordt als zelfontmoeting beschreven. In de vervreemding ontmoet de mens dat deel van zichzelf dat hem nog vreemd is. Het vervreemden dient niet positivistisch te worden misverstaan. Dan immers wordt de onwerkelijkheidservaring als negatief gefixeerd en de dialectiek tussen het negatieve en positieve ontkennd. De onwerkelijkheidsbeleving is niet slechts negatief te karakteriseren, maar houdt in zichzelf de erkenning in van het onwerkelijk worden van een statische en gefixeerde werkelijkheidsopvatting. Zo kan vervreemding de aanzet worden tot een hernieuwde zelfverwerkelijking en zelfwording en worden verstaan als bewegende en transformerende activiteit voortkomend uit de mens zelf.

Het vervreemdingsbeleven als een specifiek psychopathologisch verschijnsel te beschouwen doet geen recht aan groei en ontwikkelingsaspecten die met het vervreemden gegeven zijn. Het vervreemden als veranderingsproces heeft in zijn historische verschijningsvorm positieve en negatieve aspecten, die niet van elkaar dienen te worden gescheiden. Een positivistische opvatting doet dit wel. Daarom is gekozen voor een historisch-descriptieve, dialectische benadering. Uit aangehaalde literatuur en uit levensberichten van hen die de vervreemding zelf ondergingen, wordt het gestelde: dat zelfontmoeting en vervreemding een paradoxale eenheid vormen, verduidelijkt. Aangehaalde literatuur van antropologische, filosofische en sociologische aard ondersteunt deze visie. Vervreemding blijkt een concept dat een brugfunctie vervult en toegang biedt tot diverse vakgebieden, zonder in deze vakgebieden zelf op te gaan. Vooral in dialectische en dialogische zin wordt vervreemding met veruiterlijking en afstandelijkheid in verband gebracht en met de bevrijding van de mens daaruit. Hierbij sluiten eigen psychotherapeutische ervaringen aan, die in deze studie nader zijn uitgewerkt. De emanciperende betekenis van de vervreemding komt zo aan het licht.

Gesteld is dat niet alleen veruiterlijkte opvattingen in individueel en maatschappelijk opzicht in het geding zijn, maar dat ook de psychiatrische systematiek veruiterlijkend en vervreemdend kan werken.

Gewezen wordt tevens op de stagnerende invloed die statische beschouwingen van natuurwetenschappelijke of geesteswetenschappelijke aard kunnen hebben.

Het blijkt tenslotte de mens zelf die de onmisbare schakel is in het vervreemdingsproces. Hij is degene die in de vervreemding de strijd voert met zichzelf om zichzelf. In het ondergaan van deze zelfervaring is het verlies aan contact met zichzelf en de ander slechts schijnbaar. De onwerkelijkheidservaring is de weerspiegeling van het onwerkelijk worden van een gefixeerd en star zelfbeeld. De ervaren leegte, die aanvankelijk als een deficit wordt ervaren,

blijkt de ruimte waarin zich een nieuw zichzelf-zijn en -worden presenteert, dat de vervreemding van zichzelf en de ander opheft. Gesproken wordt van een "inside-bewustzijn", dat niet via veruiterlijkte maatstaven is te meten, maar afgestemd is op de mens als mens. De psychiatrie als vakwetenschap biedt de entree waarlangs de mens weliswaar is te naderen, doch is als kader te beperkt om de mens in zijn totaliteit te vatten.

## SUMMARY

In this study the concepts of depersonalization and derealization are covered under the joint heading of alienation. Alienation as a feeling of loss of contact with one's self and the outer world is related to the awakening of a new, altered awareness of reality. This experience of the self is described as an encounter with the self. In his alienation man discovers that part of himself that is still strange to him. Alienation is not to be misunderstood in a positivistic sense, because then the experience of unreality becomes fixed as negative, and the dialectics between the negative and the positive are denied. The experience of unreality should not merely be characterized as negative but implies in itself the recognition of the unreal nature of a static and fixed view of reality. Thus alienation may become the beginning of a renewed self-realization and self-recognition and be taken as a dynamic and transforming activity arising from man himself.

To look upon alienation as a specifically psychopathological phenomenon does not do justice to the aspects of growth and development which are given with alienation. Alienation as a process of change had in its historical manifestation positive and negative aspects which should not be separated from one another, as is done by a positivistic view. For that reason a historically descriptive, dialectical approach is chosen. The assumption that self-encounter and alienation form a paradoxical unity is made clear on the basis of literature quoted and of reports of people who experienced alienation themselves. Quotations from literature of anthropological, philosophical and sociological nature support this view. Alienation proves to be a concept which fulfils a connecting function and gives access to various specialized fields without merging with these fields themselves. Particularly in a dialectical and dialogical sense alienation is linked up with externalization and objectivation and with man's deliverance from them. This is in agreement with personal psychotherapeutic experiences, which have been worked out in this study. In this way the emancipatory meaning of alienation becomes clear.

It is stated that not only externalized views in individual and social respects are at stake, but that also psychiatric systematics can have an externalizing and alienating effect. Furthermore attention is drawn to the inhibiting influence which static evaluations of a physical or humanistic nature may have. Ultimately man himself turns out to be the indispensable link in the alienation process. He is the one who, in his alienation, struggles with himself for himself. In the course of this self-experience the loss of contact with oneself and others is only apparent. The experience of unreality is the reflection of the becoming unreal of a fixed and rigid image of the self. The emptiness which is at the beginning experienced as a deficit turns out to be the space in which a new being oneself and becoming oneself manifest themselves, which remove the alienation from oneself and from others. The term 'inside-consciousness' is used, which cannot be measured by externalized standards, but is attuned to man as man. Psychiatry as a special branch of science opens

up an avenue along which man can indeed be approached but is, as a framework, too limited to embrace man in his totality.

## HOOFDSTUK I

1. Janse de Jonge, A.L. (1954), *Vreemd en eigen*, Openbare les. J.B. Wolters, Groningen, Djakarta, pag. 11-12.
2. Janse de Jonge, A.L. (1959), gecit. uit: *Nieuwe vragen omtrent de psychose*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar. J.H. Kok, Kampen, pag. 22.
3. Carp, E.A.D.E. (1967), *Toekomstige psychiatrie*. A.J.C. Strengtholt, Amsterdam.  
pag. 188: "Depersonalisatie, als 'ontzeling' opgevat, zal tot kernprobleem worden van noö-psychiatrisch denken ..."  
pag. 189: "In het noö-psychiatrisch denken zal meer aandacht worden gegeven aan het psychisch gestoord zijn, gezien als stoornis der zelfverwerkelijking en zulks in de zin ener zelf-ontwerkelijking. Tot heden worden de zogenaamde derealisatie-toestanden bovenal gezien als stoornissen in de ervaring der objectief-geldende buitenwereld en slechts zijdelings met het gedepersonaliseerd zijn in verband gebracht. Men zou kunnen menen, dat het personale van derealisatie-toestanden nog onvoldoende is onderkend vanuit het gezichtspunt van zelf-ontwerkelijking".
4. Korkina, M.V. (1971), *The Syndrome of derealisation in adolescence*; uit: *Modern Perspectives in adolescent psychiatry* nr. 4 ed. by John Howells met uitgebreide literatuurlijst ook van Russische onderzoekers. 329-357, o.a. 330 en 331.
5. Dijk, W.K. van (1975), *Psychopathologische en psychoanalytische aspecten van de depersonalisatie*. Tijdsch. voor psychiatrie, 407-419.
6. Marcel, Gabriel (1956), *De mens zichzelf een vraagstuk*. Bijleveld, Utrecht, pag. 66.
7. Maslow, A.H. (1974), *Psychologie van het menselijk zijn*. Lemniscaat, Rotterdam, 3e druk, pag. 112 e.v., 161.
8. Friedell, Egon (1950), *Das Altertum war nicht antik*. G. Prachner, Wien, pag. 115-116, daarin het hoofdstuk: *Der Mensch der Zukunft*.
9. Hesse, Hermann (1950), *Peter Camenzind*. Suhrkamp.
10. Rümke, H.C. (1958), *Een bloeiende psychiatrie in gevaar*. Studies en voordrachten 3e bundel. Scheltema en Holkema, pag. 11-30.  
Pag. 28: "Ik zou hier onafhankelijk van alle wereld- en levensopvattingen het biologische betrekkingssysteem als het centrale willen stellen en wel om de volgende redenen. De arts is in de eerste plaats een natuurwetenschappelijk onderzoeker, de biologie is de basis van zijn werk. De psychiatrie is voor alles een medische discipline, al krachtens deze traditie behoort het biologische centraal te staan. Het ziektebegrip is in de eerste plaats een biologisch begrip, laat het dit ook in de psychiatrie zijn. Een zeer belangrijk argument is, dat de biologische methoden ook in de psychiatrie de schoonste resultaten hebben opgeleverd".
11. Rümke, H.C. (1948), *Psychiatrie als geestes- en natuurwetenschap*. Studies en voordrachten over psychiatrie. Scheltema en Holkema, 2e druk, pag. 1-16.

12. Landmann, Michael (1975), *Entfremdende Vernunft*. Edition Alpha.
13. Buber, Martin (1947), *Ich und Du in Dialogisches Leben*. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften. Gregor Müller, Zürich.
14. Buber, Martin (1919), *Daniel, Gespräche von der Verwirklichung*. Insel, Leipzig.
15. Gusdorf, Georges (1963), *Mythe en metaphysica*. Bijleveld, Utrecht, pag. 152.
16. Rilke, Rainer Maria, aangehaald uit 'Der Mensch und die Religion' Antropologischer Versuch von Gerhardus van der Leeuw. (1941), *Haus zum Falken*, Basel, pag. 77:  
 „Ich fürchte mich so vor des Menschen Wort.  
 Sie sprechen alles so deutlich aus:  
 und dieses heisst Hund und jenes heisst Haus,  
 und hier ist Beginn und das Ende ist dort.  
 Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,  
 sie wissen alles, was wird und war:  
 kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;  
 ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.  
 Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern,  
 Die Dinge singen hör ich so gern.  
 Ihr rührt sie an; sie sind starr und stumm.  
 Ihr bringt mir alle die Dinge um.”
17. Fortmann, Han M.M. (1975), *Als ziende de onzienlijke*. Gooi en Sticht, Bussum, 2e druk dl. II, pag. 436-437.
18. Jaspers, Karl (1948), *Allgemeine Psychopathologie*. Springer, pag. 78-79.
19. Haase, Hella, *De verantwoordelijkheid als mens van de kunstenaar*, uit: *Ruimte, driemaandelijks cahier*, uitgave De Horstink, pag. 61.
20. Hesse, Hermann, *Glück*. Band 344 der Bibliothek Suhrkamp, pag. 23.
21. Beerling, R.F. (1964). *Wijserig-sociologische verkenningen*, eerste bundel. W. de Haan, Zeist,  
 pag. 128: „Vervreemding als niet langer houdbare of aanvaardbare discrepantie van uiterlijk en innerlijk, individualiteit en algemeenheid, binding en vrijheid fungeert ... als bij uitstek dynamische grootheid, als aandrift van de door Camus zo genoemde 'homme révolté', als uitdrukking van de overweldigende macht van het negatieve in al het gebeuren.”  
 Deze uitspraak van Beerling wordt ook aangehaald door Beets N. (1969), in zijn boek "Jeugd en Welvaart". Bijleveld, Utrecht, in het hoofdstuk 'Vervreemding als denkkader', pag. 207.
22. Uitspraak van Liä Dsi, aangehaald uit:  
 Hsia, Adrian (1974), *Hermann Hesse und China*. Suhrkamp, pag. 239.
23. Glatzel, J. (1971), *Über das Entfremdungserlebnis*. Zeitsch. für Psychotherapie, 21. Jahrgang, pag. 89-99.

## HOOFDSTUK II

1. Jung C.G. (1973), *Symbole der Wandlung*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, pag. 46, alinea 32.
2. Gebattel, V.E. von (1954), *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Springer Verlag, Berlin- Göttingen-Heidelberg, pag. 123.
3. Snell, Bruno (1955), *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*. Claassen Verlag, Hamburg, pag. 324-325.
4. idem, pag. 195.
5. idem, pag. 196-198.
6. idem, pag. 314.
7. Vgl. Watzlawick, P., J.H. Beavin, Don D. Jackson (1972), *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie*. Van Loghum Slaterus. Deventer, pag. 232.
8. Kaiser, J.W. (1965), *De mysterien van Jezus in ons leven*. Servire, Den Haag, pag. 148:  
 "Het Griekse poreuein komt van de Indo-europese wortel per, met de betekenis van "gaan". Dit is een der meest lichtgevende taalwortels. Want daarvan zijn zeer veel woorden afgeleid met betekenissen welke verrassend verwant zijn. Niet alleen het Griekse peira, punt, maar ook pei-roo doorboren, doorklieven, oversteken. Poreia is route. Peirazoo, peirao, beproeven (door een steekproef), onderzoeken. Peirasmos is beproeving door God. Oud-indisch piparti: hij zet over. Latijn: porta, poort en portus, haven ..."
9. "Von der Seele" uit "Mein Glaube" (1971), Band 300 der Bibliothek Suhrkamp. Suhrkamp Verlag, pag. 11-19.
10. Rowohlts Monographien, Band 147. Gerhard Wehr, pag. 30.
11. Buber, Martin (1960), *Begegnung - Autobiographische Fragmente*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, pag. 50.
12. Beerling, R.F. (1964) *Wijzgerig-sociologische verkenningen, eerste bundel*. W. de Haan, Zeist, pag. 176.
13. Zie Wehr, Gerhard, Rowohlts Monographie over Martin Buber, pag. 108:  
 "Da ist das hebraische Wort 'quorban', das gemeinhin mit "Opfer" wiedergegeben wird. Im Deutschen verbindet sich damit der Gedanke des Verzichts und der Entäusserung. Der ursprüngliche Akzent von 'quorban' aber liegt in den Tatsache, dass ein Beziehungsbegriff gemeint ist, der das Gegenübersein zweier Personen voraussetzt. Der eine Person ist von der anderen durch eine Distanz getrennt. Durch Beziehung - wir meinen den Dialogiker zu hören - lässt sich die Distanz überbrücken. Die eine Person vermag sich der anderen zu nähern. Folglich übersetzt Buber quorban nicht mit Opfer, wie es Luther tut, sondern mit "Nahung, Darnahung"."
14. Pascal, (1954), *Oeuvres Complètes*, Librairie Gallimard, Pensée 3 en 4, pag. 1089.
15. Zie 12, daarin het hoofdstuk: Vervreemding, een antropologische categorie, pag. 107.

16. Wilson, Colin (1956), *The Outsider*. V. Gollancz, London, pag. 261.
17. Zie o.a. de samenvattende overzichten van:  
Ackner, Brian (1954), *Depersonalisation*. J. of Mental Science, pag. 838-872.  
Sedman, G. (1970), *Theories of Depersonalisation: A Reappraisal*. J. Psychiat., pag. 1-14;  
en het reeds genoemde artikel van Korkina van 1971  
zie 4 (eerste hoofdstuk).
18. Stack Sullivan, H., *Begrippen voor een toekomstige psychiatrie*, Ambo, Bilchoven, pag. 108, 254-256.
19. idem.
20. Heidegger, Marin, *Vorträge und Aufsätze*. Günther Neske, Pfullingen; daarin de voordracht "Wissenschaft und Besinnung", pag. 48.
21. Zie 21, eerste hoofdstuk.
22. Keniston, Kenneth (1970), *The Uncommitted*. Dell.
23. Dostojewski, F.M. (1963). *Aantekeningen uit het ondergrondse*. G.A. van Oorschot, Amsterdam.
24. Hesse, Hermann, *Blick ins Chaos*. Verlag Seldwyla, Bern, pag. 29.
25. Jung, C.G. *Praxis der Psychotherapie*, Ges. Werke Band 16. Rascher Verlag, Zürich, pag. 162.
26. Weizsäcker, Viktor von (1950), *Diesseits und Jenseits der Medizin*. K.F. Koehler Verlag, Stuttgart 1950; daarin de voordracht *Grundfragen Medizinischer Anthropologie*, pag. 145-146.
27. Binswanger, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Max Niehans Verlag, Zürich, o.a. pag. 664.
28. Uit: Buber, Martin (1949), *Die Erzählungen der Chassidim*. Manesse Verlag, Zürich.



### HOOFDSTUK III

1. Buber, Martin, *Ich und Du*, pag. 30.
2. Rosenstock-Huessy, Eugen, (1888-1973) vormde samen met Martin Buber, Joseph Wittig, Viktor von Weizsäcker, Franz Rosenzweig e.a. de Patmosgroep waarin, na de crisis van de eerste wereldoorlog een nieuw denken over de mens zich baanbrak. Men gaf enige jaren een tijdschrift "Die Kreatur" uit, waar ook Hans Trüb in publiceerde. Rosenstock-Huessy emigreerde na de nachtsovername in 1933 naar Amerika. Hij is een universeel denker, wiens oeuvre werken omvat op historisch, sociologisch en theologisch terrein. Zijn oorspronkelijkheid dankt hij vooral aan zijn inzichten in het wezen van de taal. Hij spreekt van deze tijd als van een post-academische, post-theologische. Nodig is een vernieuwing van het denken en handelen vanuit de rechtstreekse ervaring. Het gaat niet om systeemvorming, maar om een herstel van het contact tussen denken en taal, om vernieuwing van de verdorde begripsvorming. Geciteerd is vooral uit zijn "Soziologie" en "Speech and Reality".
3. Geciteerd door Mooy, Antoine, "Taal en Verlangen".
4. Picard, Max (1958), *De mens en het woord*. W. Gaade.
5. Mooy, Antoine (1975), *Taal en Verlangen*. Boom, Meppel.
6. Zie het hoofdstuk "Some final terms for grammar" in *Speech and Reality* (1970), Argo Books. Norwich, Vermont, pag. 187-189.
7. *Soziologie* Band I (1958), W. Kohlhammer, Stuttgart, pag. 161.
8. Vgl. Hoofdakker, R.H. van den (1975), *Een pil voor Doornroosje*. Van Genneep, pag. 40  
"Er bestaat geen mogelijkheid om menselijk gedrag te bestuderen 'buiten onszelf om'. Eveneens is geen strategie denkbaar die ons in staat zou stellen om menselijk gedrag te veranderen buiten onszelf om, dat wil zeggen zonder dat wij zelf aan het veranderingsproces deelnemen. Niemand kan claimen te weten wie er van hout is. Dat wil zeggen dat niemand over vaste criteria beschikt voor 'gestoordheid'".
9. *Soziologie* Band I, pag. 156.
10. Vgl. ook R.-H's uitspraak "Das Erschütternde an der Sprache ist ihre Tragkraft. Sie überlebt jede einzige Situation und stellt das was geschieht, in Zusammenhang." (*Soz. I*, pag. 158). R.-H. haalt hier ook W. von Humboldt aan: "Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens und des Wortes voneinander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit dar zu stellen, sondern weit mehr, die vorher unbekannte zu entdecken."
11. Trimboos, C.J.B.J. (1971), Nogmaals het 'Medisch Model' in de psychiatrie. *Maandblad Geest. Volksgez.* 7/8, pag. 312.
12. Metz, W. (1964), *Het verschijnsel pijn*. Ervan F. Bohn, Haarlem, pag. 158: „De vigerende medische wetenschap heeft de fysiologie als basis gekozen. Voor haar is de zieke mens het slachtoffer van hem determinerende, gewelddadige invloeden. Deze invloeden stammen uit de buitenwereld, waartoe ook het (anatomische) lichaam van de patiënt behoort.

Als slachtoffer van invloeden die hem grotendeels onbekend zijn, is de patiënt aangewezen op de hulp van anderen die deze invloeden kennen en kunnen bestrijden. De bijdrage van de zieke beperkt zich tot het koesteren van een passief vertrouwen in wat om, met en in hem wordt gedaan. De passiviteit die de medische wetenschap de zieke oplegt, komt tot uiting in termen als: opgenomen worden, een behandeling ondergaan, zich aan een bepaalde behandeling onderwerpen."

13. Qu'attendez-vous du médecin? (1953), Plon, daarin J. Rolin, "De l'essence du colloque médical", pag. 197:  
 „Tout rapport d'influence, c'est-à-dire toute rencontre telle qu'un homme dispose sur un autre homme d'un certain pouvoir, c'est éminemment vulnérable. L'influence authentique est à tout moment menacée de se dégrader en domination."
14. Hoofdakker, R.H. van den (1970), Het bolwerk der beterswetters (over de medische ethiek en de status quo). Van Gennep.
15. Levinas, E. (1969). Het menselijk gelaat. Ambo.
16. Vgl. Mooy, Taal en Verlangen, pag. 71:  
 „De imaginaire orde is verbonden met het beeld, de symbolische orde met het woord. Van wezenlijk belang is dat de overgang van de ene orde naar de andere orde wordt bewerkstelligd. Prototypisch voor het verkeer in de imaginaire orde is het gedrag van het jonge kind voor de spiegel. De spiegel biedt het kind een beeld van zichzelf aan, dat tevens een totaalbeeld is en dat daarom prioriteit heeft boven de andere waarnemingen die het van zichzelf heeft. Het identificeert zich dan met dit beeld. Dit spiegelbeeld legt de basis voor een identiteit. Maar het is tevens een identificatie met iets, dat het kind zelf niet is. Lacan ziet hier het uitgangspunt van alle vormen van vervreemding die op basis hiervan ontstaan. Toch wordt tevens de ander ontmoet, maar deze ander is niet de Ander die anders is, maar is de andere-gelijke: het eigen spiegelbeeld. De belangstelling voor de ander (het andere), dat een evenbeeld is, wordt wezenlijk onderhouden door de belangstelling, die het kind of de gene die in imaginaire positie verkeert zichzelf toedraagt. Daarom kan men deze imaginaire positie ook narcistisch noemen. Een gevolg hiervan is, dat er geen wezenlijk onderscheid is tussen kind en ander. Bij de entree in de symbolische orde wijzigt zich dit fundamenteel. De symbolische orde bestaat uit een geheel van symbolen, en wel in eerste instantie het symbolisch geheel dat de taal is. Het kind kan met het (taal)-symbool, dat deze orde hem aanreikt, zichzelf en andere onderscheiden. Het krijgt een naam en identificeert zich met deze naam. Dit is een identificatie die niet meer via het beeld, maar via het woord geschiedt."
- Het feit dat taal een transindividuele en preëxistente waarde vertegenwoordigt, brengt Lacan ertoe van een derde term te spreken in de ontmoeting tussen mensen. De entree in de symbolische orde betekent dan een triangulaire relatievorm, in tegenstelling tot een duele die voor de imaginaire orde geldt. Het intersubjectieve standpunt dat we reeds bij Buber aantreffen (das Zwischen), wordt hier nader uitgewerkt, o.a. voor de analytische situatie.
17. Schottlaender, Felix (1960). Die Begegnung in der Psychotherapie in

- "Der leidende Mensch". Personale Psychotherapie in antropologischer Sicht. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, pag. 237.
18. idem, pag. 236.
  19. Brecht, F.J., Vom menschlichen Denken. Lambert Schneider, Heidelberg, pag. 237-238.
  20. Berdjajew, Nikolai (1935). Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Vita Nova Verlag, Luzern, pag. 8-11.
  21. Trimpos, Corn. J. (1972). In search of new models in psychiatry. Psychjat. Neurol. Neurochir. 75, 251-259.
  22. Trimpos, Kees (1976). Integrale geneeskunde (na 20 jaar). Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 2, pag. 64-72.
  23. Trüb, Hans (1929-1930). Eine Szene im Sprechzimmer des Arztes. Die Kreatur, dritter Jahrgang, pag. 53-60.
  24. Lao Tse's 71e spreuk in de vertaling van Wilhelm luidt:  
 "Die Nichtwissenheit wissen  
 ist das Höchste.  
 Nicht wissen, was wissen ist,  
 ist ein Leiden.  
 Nur wenn man unter diesem Leiden leidet,  
 wird man frei von Leiden.  
 Dasz der Berufene nicht leidet,  
 kommt daher, dasz er an diesem Leiden leidet;  
 darum leidet er nicht."
  25. Gecit. uit Sjestow, Leo (1957), Krisis der zekerheden. Moussault, Bussum, pag. 25. „Abbé Boileau vertelt onder andere over Pascal: „ce grand esprit croyait toujours voir un abîme à son côté gauche, et y faisait mettre une chaise pour se rassurer: je sais l'histoire d'original. Ses amis, son confesseur, son directeur avaient beau lui dire qu'il n'y avait rien à craindre, que ce n'étaient que des alarmes d'une imagination, épuisée par une étude abstraite et métaphysique; il convenait de tout cela avec eux, et un quart d'heure après il se creusait de nouveau le précipice qui l'effrayait."
  26. Zie 23, pag. 59.
  27. Gutkind, Erich (1937). The absolute collective. London, pag. 84.
  28. Carp, E.A.D.E., De dubbelganger. Aula 164, pag. 133.
  29. Sholem, Gershom (1957). Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp Verlag, pag. 154 e.v.
  30. Meyer, J.E. (1959). Die Entfremdungserlebnisse. Stuttgart, pag. 28-30.
  31. Neumann, Erich (1949). Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Rascher Verlag, Zürich, pag. 409-419.
  32. Jung, C.G., Praxis der Psychotherapie. Rascher Verlag, Zürich, daarin met name: Die Psychologie der Übertragung.
  33. Erikson, Erik H. (1967). De jonge Luther. De Arbeiderspers, Amsterdam, pag. 111-115: „Wanneer zogenaamde schizofrene processen optreden, openbaart de rock-bottom houding zich in een zich vreemd ontwikkelde voorstellingswereld. Alle gevoelens worden ontmenselijkt en staan tenslotte zelfs niet meer op het peil van zoogdieren. Deze patiënten

kunnen denken dat zij een krab, een schaaldier of een weekdier zijn. Zij kunnen zelfs het leven en de bewegingen van de laagste diersoorten achter zich laten en dan een eenzame kromme boom worden op de rand van een winderige rots; zij kunnen ook de rots zelf worden, of alleen maar de rand aan het Niets ... Ik kan hier volstaan met vast te stellen dat op geen ander tijdstip in het leven zulke zware regressies ... optreden, terwijl zij tevens als het ware een experimentele poging zijn om de innerlijke rotsgrond te bereiken om iets te vinden dat een stevige basis kan vormen. Hier kan de therapeut niet optimistisch genoeg zijn over de mogelijkheid contact te maken met de nog niet aangeboorde innerlijke bronnen. Aan de andere kant is het ook zo, dat hij niet pessimistisch genoeg kan zijn over het gevonden feit dat de patiënt bij een fout niet van zijn rotsgrond loskomt en de krachten voor zijn herrijzing verliest."

34. Buber, Martin (1953), *Gottesfinsternis*. Manesse Verlag, pag. 94-114, 155-161.
35. Trüb, Hans (1951), *Heilung aus der Begegnung*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart.
36. Zie 34, pag. 110: „dieser Andere ist und bleibt auch dem Selbst Gegenüber, zu welcher Selbständigkeit immer dieses gelangen mag der Andere; wie das Selbst und wenn es all sein Unbewusstes integriert haben sollte, dieses Einzelne, in sich gebannte Selbst bleibt ...; erst wenn ich, der uneinschlieszbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuverseelen, wird es mir warhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch."
37. *Ich und Du*, pag. 108.
38. Christian, Paul (1952). *Das Personsverständnis im modernen medizinischen Denken*, J.C. Mohr, Tübingen, pag. 158:  
 „Das Wesen dieser Begegnung ist nun nicht faszbar als Bestandteil und objektive Erscheinung der objektiven Welt, denn sofern echte Begegnung selbst Grund und Ursprung ist, kann sie nicht wiederum als Erscheinung unter vielen anderen begriffen werden."  
 „Was die echte Begegnung vermittelt, hat dann nicht den Charakter des Nehmens oder Ergreifens, sondern den Charakter der Gabe und des Geschenks."

## HOOFDSTUK IV

1. Ortega y Gasset, José (1950), *Bespiegelingen over leven en liefde*. H.P. Leopolds Uitgeversmij, 's-Gravenhage, pag. 117.
2. Wilson, Colin, *The Outsider*, pag. 67:  
„Their problem is the unreality of their lives. They become acutely conscious of it when it begins to pain them, but they are not sure of the source of the pain. The ordinary world loses its values, as it does for a man who has been ill for a very long time. Life takes on the quality of a nightmare, or a cinemasheet when the screen goes blank. These men who had been projecting their hopes and desires into what was passing on the screen suddenly realize they are in a cinema.”
3. Störing, Ernst, *Die Depersonalisation*. Archiv für Psychiatrie 98/1933, pag. 534.
4. idem, pag. 463.
5. Nossack, Hans Erich (1963), *Erzählungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, daarin "Der Neugierige", pag. 303-353.
6. Kafka, Franz (1952). *Das Urteil und andere Erzählungen*. Fischer Bücherei nr. 19. De romans *Der Prozesz* en *Das Schloß* in dezelfde reeks nr. 676 en 900.
7. Camus, Albert (1952). *De myte van Sisyfus*. De Bezige Bij, Amsterdam, pag. 18-22.
8. idem, pag. 153.
9. Hesse, Hermann (1930). *Narzisz und Goldmund*. S. Fischer Verlag, Berlin, pag. 95-96.
10. Kafka, Franz, *Tagebücher 1910-1923*. Fischer Taschenbuch Verlag, nr. 1346, pag. 200.
11. Musil, Robert (1959), *Die Verwirrungen des Zöglings Törlesz*. Rowohlt, Hamburg, pag. 94-95; pag. 144-145.
12. Nauta, L.W. (1960). *De mens als vreemdeling*. G.A. van Oorschot, Amsterdam, pag. 301 e.v.
13. Krishaber, M. (1872), *De la névropathie cérébro-cardiaque*. Gaz. Sci. Méd., Bordeaux (geciteerd door E. Störing).
14. Janet, Pierre (1909). *Les Névroses*, waaruit vnl. is geciteerd.
15. Schilder, Paul (1914), *Selbstbewusstsein und Persönlichkeitsbewusstsein*. Julius Springer, Berlin.
16. Gebattel, V.E. von (1954). *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Springer-Verlag, daarin "Zur Frage der Depersonalisation". pag. 18-46.
17. Haug, Karl (1939). *Depersonalisation und verwandte Erscheinungen*. Handbuch der Geisteskrankheiten, herausgegeben von O. Bumke. Julius Springer, Berlin, pag. 134-204.
18. Ackner, Brian (1954). I *Depersonalisation Aetiology and Phenomenology*; II *Clinical Syndromes*. Journal of Mental Science, vol. 100, pag. 838-872
19. Cattel J.P. and Jane Schmahel Cattell, *Depersonalisation: Psychological and Social Perspectives*. American Handbook of Psychiatry, pag. 766-799.

20. Sedman, G. (1970), Theories of Depersonalisation: A Reappraisal. Brit. J. Psychiat. 117, 1-14
21. Korkina, M.V., The Syndrome of Derealisation in Adolescence.
22. Meyer, J.E. (1959), Die Entfremdungserlebnisse. Stuttgart.
23. Keniston, K. (1970). The uncommitted: alienated youth in American society. Dell.
24. Zie o.a. Psychiatric Spectator (1972), Vol. IV nr. 7 en 10, daarin resp. Bonime, W., Depersonalisation and Growth, en C. Glenne Cambor, Adolescent Alienation Syndrome.
25. Laing, R.D. (1970). Het zelf en de anderen. Boom, Meppel.
26. Gecit. door Haug, pag. 184
27. Coultre, R. le (1972), Psychoanalytische thema's en variaties, daarin "Het ziektebeeld der chronische depersonalisatie", pag. 11-25. Van Loghum, Slaterus, Deventer.
28. Hutter, A. (1942), Verdiepte klinisch-psychologische beschouwing van de endogene melancholie. Psychiat. en Neurol. Bladen, pag. 62-83.
29. Hiddema, F. (1966), Acute temporary depersonalisation syndrome as a result of a defence process. Psychiatr. Neurochir. 69.
30. Verbeek, E. (1975). Over depersonalisatie en derealisatie. Tijdschrift voor psychiatrie, pag. 395-406, waarin ook opgenomen: Dijk, W.K. van, Psychopathologische en psychoanalytische aspecten van de depersonalisatie, pag. 407-419
31. Boeuff, C.W. du en P.C. Kuiper (1946), Waan en vervreemding. Zomer en Keuning, Wageningen.
32. Carp, E.A.D.A. Toekomstige Psychiatrie.
33. Janse de Jonge, A.C. (1954), Vreemd en eigen, Openbare les, J.B. Wolters, Groningen, Djakarta.
34. Ladee, G.A. (1961). Hypochondrische syndromen. Acad. proefschrift, daarin vooral het hoofdstuk Hypochondrische depersonalisatie-syndromen. Naarden, pag. 319-355; 332: 340-341.
35. Does de Willebois, A.E.M. van der (1965), Vervreemding en verslaving. Dekker en van de Vegt N.V., Utrecht-Nijmegen, pag. 33-34; 59-60.
36. Beide aangehaald door Störking (zie 3).
37. Zie voor de volgende aanhalingen vnl. de monografie van Schilder en het artikel van Störking.
38. Zie 15, pag. 54.
39. Zie 15, pag. 55.
40. Zie 14, pag. 364.
41. Zie 14, pag. 357.
42. Zie 15, pag. 31.
43. Aangehaald door le Coultre, zie 27, pag. 24
44. Jung, C.G., Praxis der Psychotherapie, pag. 312
45. Künkel, Fritz (1955), Ringen um Reife, eine Untersuchung über Psy-

- chologie, Religion und Selbsterziehung. Friedrich Bahn Verlag, Konstanz.
46. Dixon, C. (1963). Depersonalisation phenomena in a sample population of college students. *Brit. J. Psychiat.* 109, pag. 371-375.
  47. Setlage, Calvin F. e.a. (1970) in een samenvattend verslag van het "Panel on Alienation Reactions in Present-Day Adolescents", opgenomen in *Journal of the Academy of Child Psychiatry* vol. 9, pag. 202-281.
  48. Ross, D.C. and Ross jr. D.C. (1973). Youthful alienation and social mobility. *Clinical Pediatrics* vol. 12, pag. 22-27.
  49. Zie 47, pag. 281.
  50. Aangehaald door Brian Ackner, zie 18, pag. 841.
  51. Johnson, Frank (1975). Psychological Alienation: Isolation and Self-Estrangement. *The Psychoanalytic Review* 62, pag. 369-405.
  52. Laing, R.D. (1970). Het zelf en de anderen. Boom, Meppel, pag. 33.
  53. Schacht, Richard (1971). Alienation. Anchor Books, New York.
  54. Zie 53, pag. 44-46.
  55. Siirala, Martti (1961). Die Schizophrenie des Einzelnen und der Allgemeinheit. Van denHoeck & Ruprecht, Göttingen.
  56. Fromm, Erich e.a. (1960). Zenbuddhismus und Psychoanalyse. Szcesny Verlag, München, pag. 163 e.v.
  57. Fromm, Erich, Marx' visie op de mens. L.J.C. Boucher, Den Haag, pag. 66 e.v.
  58. Het begrip aliénation stamt van alienatio. Vlg. Ludz heeft het woord vnl. drie betekenissen:  
 juridisch in de zin van translatio, venditio, d.w.z. verkoop, overdracht van rechten of bezit; maatschappelijk in de zin van disjunctio, aversatio, d.w.z. scheiding, separatie van mensen, het vaderland, god; medisch-psychologisch als synoniem voor dementia, insania, d.w.z. waanzinnig, geestesziek.  
 Het is de term alienatie in de laatste twee betekenissen die gangbaar is. Zie hiervoor: Peter Christian Ludz (1975). Alienation als Konzept der Sozialwissenschaften. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, pag. 1-32.
  59. Schilder, Paul, Depersonalisation: „Ich verstehe darunter einen Zustand, in dem das Individuum sich gegenüber dem früheren Sein durchgreifend verändert fühlt. Diese Veränderung erstreckt sich sowohl auf das Ich, als auch auf die Auszenwelt und führt dazu, dass das Individuum sich als Persönlichkeit nicht anerkennt. Seine Handlungen erscheinen ihm automatisch. Er beobachtet als Zuschauer sein Handeln und Tun. Die Auszenwelt erscheint ihm neu und hat ihren Realitätscharakter verloren.“  
 Ackner, Brian: „The leading features, then, are a subjective feeling of internal and/or external change, experienced as one of strangeness or unreality; an unpleasant or even highly distressing quality to the expe-

rience; and an affective disturbance characterized often by the complaint of loss of affective responsiveness."

Sedman, G.: Depersonalisation is the term used to designate a peculiar change in the awareness of the self in which the individual feels as if he is unreal. It is often accompanied by a similar change in the awareness of the external world, to which the term derealisation was ascribed by Mapother.

Vergelijk in dit verband de filosofische categorie vervreemding vlg. Schacht: „Alienation for Hegel is a condition when a certain change in a person's self-conception takes place"

en in de tweede betekenis van: „Alienation involves a conscious relinquishment or surrender with the intention of securing a desired end: namely, unity with the social substance."

60. Seeman, M., aangehaald door R. Sierksma in: De empirisch-operationele benadering van de vervreemding. Mens en Maatschappij 46 (1971), pag. 42-67.
61. Vgl. Hegel in zijn Phänomenologie des Geistes: „Die Ungleichheit, die im Bewusstsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfassten." Zie Hegel, Eine Auswahl aus seinen Werken. (1939). Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, pag. 169.
62. Spreuk LV en XVI van de Tau-Te-Tsjing in de vertaling van Duyvendak.
63. Zie Jung, C.G. (1947), Psychologische typen. Servire, Den Haag, pag. 396-397.
64. Silberer, H. (1969). Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Heruitgave, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.



## HOOFDSTUK V

1. Buber, M. (1948). *Der Weg des Menschen*. Pulvis Viarum, Boucher, Den Haag, pag. 31
2. Verwey, G. (1973). *Psychiatrie in de double-bind?* T. voor Psychiatrie, april, pag. 137-156, citaat pag. 150-151.
3. Neumann, Erich. *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Rascher Verlag, Zürich, pag. 138.
4. Recensie van W.J. Otten in *Vrij Nederland* van 8 mei 1976.
5. Tophof, Michael (1976). *Isolement en versmelting*, *Maandblad Geest. Volksgez.* 5, pag. 286.
6. Dantzig, A. van (1974). *Normaal is niet gewoon*. Uitgeverij De Bezige Bij, Amsterdam, pag. 61-84.
7. Zie hiervoor o.a. Spoerri, Theophil (1955). *Der verborgene Pascal*. Furcht-Verlag, Hamburg, pag. 108:  
Das "Figurieren" und die "Figur": das ist das Band, das das Untere mit dem Oberen verbindet. Die Figur ist auf dem Boden des Teilhaften die Möglichkeit der Vorwegnahme der Ganzheit. Sie ist der stellvertretende Einheitsbezug, der in einem untern Bereich die höhere Ordnung widerspiegelt. In ihr leuchtet schattenhaft der Umriss des Urbildes auf. Sie ist der "Schatten der Dinge, die da kommen sollen."  
Vgl. Pascal: „Figure - La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité."

## HOOFDSTUK VI

1. Miller, Stuart e.a. (1976). De totale mens als middelpunt van de gezondheidszorg (vert. van Dimensions of humanistic medicine), De Toorts, Haarlem, pag. 22-23.

Zie verder ook

Reitsma, F. (1976). Het Institute for the study of Humanistic Medicine te San Francisco, Med. Contact Vol. 46, pag. 1445-1449, waar concreet praktische werkvormen worden ontwikkeld om

- het begrip uit te breiden voor de persoonlijkheidsstructuur van het individu
  - de tijdsdimensie uit te breiden, d.w.z. de ziekte te zien binnen het biografische proces (het "groeï-model")
  - een verdiept inzicht te krijgen in de samenhang van ziekte en ziek-zijn
  - een verdiept inzicht te krijgen in het vraagstuk pijn
  - de rol van de geneeskundige beroepsuitoefenaar meer in zicht te krijgen.
2. Wilhelm, Richard mit Kommentar von C.G. Jung (1957). Das Geheimnis der goldenen Blüte - Ein Chinesisches Lebensbuch. Rascher Verlag, Zürich, vnl. pag. 9, 48 en 55.
  3. Verbeek, E. (1962). De sympathische mens. Erven J. Bijleveld, Utrecht.
  4. Riesman, D. (1950). The lonely crowd. New York.
  5. Jung, C. G. (1947). Psychologische Typen, vert. Servire, Den Haag, pag. 409.
  6. Goffman, Erving (1959). The presentation of Self in everyday life, Penguin Books.
  7. Berdjajew, N. (z.j.). Vrijheid en Geest. Servire, Den Haag, pag. 191-192.
  8. Lukács, Georg (1970). Geschichte und Klassenbewusstsein, heruitgave, Sammlung Luchterhand, vnl. "Das Phänomen der Verdinglichung", pag. 170 e.v., waarin Lukács formuleert "es beruht darauf, dass ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter der Dinghaftigkeit und auf die Weise eine 'gespenstige Gegenständlichkeit' erhält, die in ihrer scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt."

Het gevaar van de historische beschouwing van Lukács is, dat de historische existentie van de mens nu ook met diens essentie wordt gelijkgesteld. Later neemt Lukács dan ook (in zijn voorwoord van de heruitgave van zijn werk in 1967) deze identiek-stelling van subject-object terug. Neigde Lukács er aanvankelijk toe vervreemding en "Verdinglichung" gelijk te stellen, later formuleert hij aldus: „Erst wenn die vergegenständlichten Formen in der Gesellschaft solche Funktionen erhalten, die das Wesen des Menschen mit seinem Sein in Gegensatz bringen, das menschliche Wesen durch das gesellschaftliche Sein unterjochen, verzerren usw., entstehen das objektiv gesellschaftliche Verhältnis der Ent-

- fremdung und in der notwendigen Folge alle subjektiven Kennzeichen der inneren Entfremdung."
9. Gabel, Joseph (1967). *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung*. S. Fischer Verlag, (vert. van La fausse conscience - Essai sur la réification van 1962) en:  
Gabel, Joseph (1970). *Sociologie de l'aliénation*. Presses Univ. de France. Gabel stelt t.a.v. de "Verdinglichung": Wir bezeichnen mit "Verdinglichung" einen existentiellen Zusammenhang, der insbesondere Phänomene der Verräumlichung (spatialisation) und der Entwertung umfasst, ein Syndrom dessen klinischer Ausdruck die Schizophrenie ist. Wir sprechen von "zum Objekt machen" (chosification), wenn wir den Geisteszustand der Kranken, der sich als Sache, als Objekt empfindet, bezeichnen wollen. Wenn der Kranke Binswangers, Jürg Zünd, seinen Absturz "aus freiem Selbst zu unfreiem Objekt" erlebt, ist dies die Objektwerdung, die sich in einen verdinglichten Rahmen einpasst, der gelegentlich im Denken Binswangers durch die Entwertung der Temporalisierung dargestellt wird."
  10. Israel, Joachim (1972). *Der Begriff Entfremdung*. Rowohlt.
  11. Hornstra, Lieuwe (1974). *Het innerlijke gezicht, De vervreemding als maatschappelijk en psychisch verschijnsel*. Contact, Amsterdam, pag. 38-40.
  12. Mitscherlich, Alexander und Fred Mielke, *Medizin ohne Menschlichkeit*. Fischer Bücherei, nr. 332.
  13. Zie Gabel, *Ideologie und Schizophrenie*, pag. 309.
  14. Benedetti, G. (1964). *Der psychisch Leidende und seine Welt*. Hippokrates Verlag, Stuttgart; daarin het hoofdstuk Depersonalisationssyndrome, pag. 140-146.
  15. Marcuse H. (1975). *De een-dimensionele mens*. Paul Brand. Bussum, pag. 79 e.v.
  16. Buber, M. Daniel, *Gespräche von der Verwirklichung*, pag. 78-79:  
"... es geschieht, dass einer den Abgrund ... unversehens erblickt ... den Abgrund des Widerspruchs ... der inneren Zweifelt. So erschrickt er ... Und in seinem Schrecken stellt sich ihm die Wahl dar: wenn er die Macht gebe, der Orientierung oder der Realisierung. Es geht nicht darum, dass er sich ungeteilt der einen überliefe: keine kann ohne die andere bestehn; es geht um die Herrschaft. Die Orientierung verspricht ihm die Sicherheit. Die Realisierung hat nichts zu versprechen. Sie sagt: Wenn du mein werden willst, muszt du in diesen Abgrund niedersteigen. Was Wunder, wenn sich der Wählende der freundlicheren Herrin übergibt ..."
  17. Weizsäcker, C.F. von (1959). *Het wereldbeeld in de fysica*. Aula, nr. 16, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, pag. 159.
  18. Gouldner, Alwin, e.a. (1972). *Sociologie als spiegelgevecht*. Van Gennep, Amsterdam, pag. 82-86. Zie ook:  
Gouldner, Alwin (1970). *The coming crisis of western sociology*. New York.

## HOOFDSTUK VII

1. Watzlawick, Paul e.a. (1974). Het kan anders. Van Loghum Slaterus, Deventer. Zie vnl. pag. 30-31, 42-43, 181.
2. Trimbos, Kees (1975). Antipsychiatrie. Van Loghum Slaterus, Deventer.
3. Illich, Ivan (1975). Het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid? Uitgave het Wereldvenster, Baarn.
4. Bovet, Th. (1962). De overwinning op de angst. Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam.  
Pag. 41: „In dit verband moeten wij onderscheid maken tussen twee soorten beelden: het voorlopige, verwijzende beeld, dat bij toenemende kennis telkens gecorrigeerd wordt, zodat het de waarheid steeds dichter benadert; en het omvattende, inperkende beeld, dat aanspraak maakt op zuivere weergave van het afgebeelde. Het eerste is bewust een nooit geheel slagend pogen, het onvatbare mysterie nader te komen. Het tweede daarentegen wil het mysterie uitschakelen om de inhoud ervan in duidelijke, begrensde begrippen te vatten.”
5. Canetti, Elias (1976). Masse und Macht. Carl Hanser Verlag, pag. 9.
6. Laing, R.D. (1965). The divided self. Pelican edition. Zie o.a. pag. 43-46.
7. Laing formuleert dit als volgt: „The unrealness of perceptions and the falsity and meaninglessness of all activity being in the command of a false self - system partially dissociated from the 'true' self, which is, therefore, excluded from direct participation in the individual's relatedness with other persons and the world. A pseudo-duality is thus experienced in the individual's own being. Instead of the individual meeting the world with an integral selfhood, he disavows part of his own being along with his disavowal of immediate attachment to things and people in the world.” (Zie The divided self, pag. 82).
8. Lievegoed, Bernard (1976). De levensloop van de mens. Lemniscaat, Rotterdam. Zie vnl. het laatste hoofdstuk: Persoonlijke ontwikkeling en biografie.
9. Zie 1, pag. 181: waar Watzlawick mystieke belevenissen omschrijft als „ervaring waarbij iemand plotseling uit het kader van de dagelijkse sleur treedt en, als in een bliksemflits, een nieuwe blik op de werkelijkheid krijgt. Wie zoiets heeft meegemaakt, hoe kort dat op zichzelf ook mag hebben geduurd, vergeet nooit meer dat de werkelijkheid 'ergens' ook anders kan zijn.

Curriculum vitae

Evert Doornenbal

geboren 20 april 1925 te Zutphen, zoon van dr Pieter Doornenbal en Maria van Hoogevest.

1930-1936 Chr. L.O. te Zutphen en te Amsterdam

1936-1941 Chr. Lyceum te Zutphen en Chr. H.B.S. "Zandvliet" te Den Haag.

1941 eindexamen H.B.S.-B. te Den Haag

1941-1950 Opleiding aan de Medische Faculteit van de Rijks Universiteit te Utrecht

17 februari 1950 Artsexamen R.U. te Utrecht.

1950-1953 Opleiding tot zenuwarts aan de Psychiatrisch-Neurologische Universiteitskliniek te Utrecht o.l.v. prof. dr H.C. Rümke en prof. dr W.G. Sillevius Smitt.

7 september 1953 gehuwd te Warmond met Willy Kalemink, geboren 11 januari 1932. Uit dit huwelijk zijn geboren Jeannette Marieke op 7 juni 1954, Margaretha Irene op 6 september 1955, Pieter Ingo op 21 oktober 1956 en Caroline op 5 augustus 1958.

14 september 1953 inschrijving in het Specialisten Register der Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst voor het specialisme Zenuw- en zielsziekten.

1953-1955 Officier van Gezondheid Militair Geneeskundige Dienst der Koninklijke Landmacht.

1955 gevestigd te 's-Gravenhage als psychiater

consulent voor psychiatrie aan het Juliana Kinderziekenhuis van 1955-heden als jeugdpsychiater verbonden aan de Jeugdpsychiatrische Dienst van de G.G. en G.D. van 1955-1960

als consulent verbonden aan het Ned. Genootschap tot Reclassering van 1956-1963.

1975-1978 bewerking van het proefschrift "Zelfontmoeting en Vervreemding".





